

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

Temporalidad y presencia: ensayo sobre el aparecer del tiempo

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Bernhard Robert Eduard Obsieger

Madrid, 2015

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TEMPORALIDAD Y PRESENCIA

ENSAYO SOBRE EL APARECER DEL TIEMPO

BERNHARD OBSIEGER

**TESIS DOCTORAL
2014/2015**

A mis padres

Contenido

Agradecimientos	11
Introducción	13
<i>La tarea de repensar la fenomenología del tiempo</i>	<i>13</i>
<i>Primera parte: Heráclito.....</i>	<i>15</i>
<i>Segunda parte: Aristóteles</i>	<i>19</i>
<i>Tercera parte: San Agustín</i>	<i>24</i>
<i>Cuarta parte: Husserl</i>	<i>27</i>
Primera parte: Heráclito y la identidad en el cambio.....	33
<i>Advertencia preliminar.....</i>	<i>33</i>
Capítulo 1: La escucha del lógos y otras formas de conocimiento	33
<i>La doble faz del lógos como discurso y como verdad dicha</i>	<i>33</i>
<i>El discurso como presencia de la verdad y como mera creencia: lógos frente a erudición.....</i>	<i>37</i>
<i>La comprensión del lógos y la extrañeza de lo familiar.....</i>	<i>41</i>
<i>El problema de la relatividad del ser: lógos común frente a entendimiento particular.....</i>	<i>45</i>
<i>La fórmula “todo es uno”</i>	<i>49</i>
<i>La multiplicidad y unidad del ser del mundo y de las cosas particulares.....</i>	<i>50</i>
<i>La relación entre los dos sentidos de pluralidad y unidad</i>	<i>52</i>
<i>La unidad de los opuestos</i>	<i>54</i>
Capítulo 2: La unidad de los opuestos como naturaleza de todas las cosas	59
<i>Consideraciones terminológicas.....</i>	<i>59</i>
<i>La naturaleza de una nota y la naturaleza de un tipo de cosas</i>	<i>61</i>
<i>Unidad de opuestos y universalidad.....</i>	<i>65</i>
<i>Una perspectiva dinámica sobre la naturaleza de las cosas</i>	<i>68</i>
<i>La unidad de manifestación y ocultamiento</i>	<i>77</i>
Capítulo 3: La estructura del cambio	80
<i>Identidad como mutabilidad</i>	<i>80</i>
<i>Cambio y continuidad.....</i>	<i>87</i>

<i>La discontinuidad como interrupción: el problema de la muerte</i>	88
<i>La presencia de la muerte en el sueño y en la vida despierta</i>	95
<i>El carácter fluyente de la existencia</i>	112
<i>La diversidad de los estados y la unidad del proceso</i>	117
Capítulo 4: La unidad de cambio y permanencia	123
<i>Cambio y reposo como opuestos</i>	123
<i>El reposo como equilibrio de dos tendencias al cambio</i>	127
<i>La permanencia del estado de cambio</i>	130
<i>El cambio como forma de permanencia</i>	132
<i>La permanencia de los procesos de cambio</i>	135
<i>El cambio de las partes y la permanencia del todo</i>	140
Apéndice: Problemas interpretativos	149
1. “Siempre” como referido al ser del lógos (eóntos aeí)	149
21. La relación entre el sueño y las fantasías oníricas	153
28. El sentido del juego de palabras dokéonta-dokimótatos	155
30 y 31. La estructura del cambio cósmico	162
53. ¿“Padre y rey de todos” o “padre y rey de todas las cosas”?	177
62. ¿Se afirma una conversión de mortales en inmortales? ¿Cabe atribuir a Heráclito la tesis de una conversión de todo en todo?	179
100. La identidad de Horas y Moiras	185
123. El sentido de phýsis y la interpretación de Heidegger	187
Segunda parte: Tiempo y movimiento en Aristóteles	195
<i>Introducción</i>	195
<i>La relación entre tiempo y cambio</i>	196
<i>La imposibilidad de encontrar el tiempo sin lo temporal: el ejemplo del sueño profundo</i>	198
<i>El tiempo como cantidad y el ahora como su límite</i>	202
<i>La definición del tiempo</i>	206
<i>Tiempo y movimiento</i>	207
<i>La existencia del tiempo</i>	209
<i>El tiempo del cosmos</i>	213
<i>Crítica de la concepción bergsoniana de la espacialización del tiempo</i>	215
<i>El movimiento como medida del tiempo</i>	219
<i>El movimiento regular y uniforme</i>	221

<i>Tiempo y velocidad</i>	225
<i>Tiempo y reposo</i>	227
<i>La unidad del tiempo</i>	229
Tercera parte: San Agustín y la existencia del tiempo en el alma	237
Capítulo 1: La eternidad y el tiempo	237
<i>El mundo como Cielo y Tierra</i>	238
<i>La contingencia del mundo y la idea de creación divina</i>	241
<i>El concepto de creación ex nihilo</i>	244
<i>La Palabra divina como origen del mundo</i>	245
<i>La Palabra divina como verdad inmutable y plan del mundo</i>	248
<i>La paradoja del dios ocioso</i>	250
<i>La eternidad y el tiempo</i>	251
<i>La interrupción de la eternidad</i>	252
<i>La anterioridad de Dios al tiempo</i>	253
Capítulo 2: La existencia del tiempo	255
<i>La pregunta por el tiempo</i>	255
<i>La posibilidad de las magnitudes temporales</i>	258
<i>La presencia intuitiva del pasado y del futuro</i>	260
<i>Presencia y ausencia de pasado y futuro</i>	267
<i>La medición de los intervalos temporales</i>	270
Capítulo 3: El tiempo y el alma	274
<i>El sentido de la cantidad temporal</i>	274
<i>Tiempo y movimiento celeste: el día como magnitud temporal</i>	275
<i>La duración como magnitud sui generis</i>	280
<i>El alma como sede del tiempo</i>	285
<i>Conclusión</i>	297
Cuarta parte: Husserl y el problema de la conciencia del tiempo	301
Capítulo 1: De san Agustín a Husserl	301
<i>La diferencia entre el enfoque de san Agustín y el enfoque moderno</i>	301
<i>La intencionalidad como estructura fundamental de la conciencia</i>	306
<i>El problema fenomenológico de la experiencia del tiempo</i>	308

Capítulo 2: El terreno de la intencionalidad y el método de la fenomenología	313
<i>El estudio de la intencionalidad como análisis descriptivo</i>	313
<i>La desconexión del ser objetivo como acceso a la intencionalidad</i>	315
<i>Las vivencias y el sujeto</i>	320
<i>La objetivación de las vivencias</i>	322
<i>La concepción inicial de la fenomenología del tiempo</i>	326
Capítulo 3: Brentano y la estructura de la conciencia del tiempo	328
<i>La percepción temporal como ilusión: Brentano y William James</i>	328
<i>La teoría de Brentano</i>	334
<i>La crítica de Husserl</i>	342
Capítulo 4: Meinong y la relación entre la conciencia del tiempo y el objeto temporal	357
<i>La conciencia de las totalidades temporales</i>	357
<i>Dos distinciones fundamentales</i>	359
<i>La tesis de Stern</i>	362
<i>La crítica de Meinong</i>	371
<i>La conciencia de las totalidades temporales</i>	375
Capítulo 5: La primera teoría husserliana de la conciencia del tiempo	377
<i>La estructura de los objetos temporales. Crítica a la distinción de Meinong entre objetos temporalmente distribuidos y no-distribuidos</i>	377
<i>La correlación entre el objeto temporal y la conciencia del tiempo</i>	382
<i>La estructura dual de la conciencia del tiempo</i>	391
Capítulo 6: Duración e identidad	406
<i>El objeto intencional y el ámbito de la fenomenología</i>	406
<i>El objeto inmanente como sustrato idéntico: el manuscrito de Seefeld</i>	411
<i>La estructura del objeto temporal: la relación entre sustrato, proceso y duración</i>	423
<i>La temporalidad pre-reflexiva</i>	427
Capítulo 7: La estructura de la conciencia del tiempo	435
<i>Introducción: La multiplicidad temporal y la identidad y unidad del objeto</i>	435
<i>Primer modelo: la percepción mediante escorzos</i>	436
<i>Segundo modelo: La conciencia del tiempo como representación imaginaria (Bildbewußtsein)</i>	441

<i>La superación del esquema contenido-aprehensión</i>	<i>447</i>
<i>Tercer modelo: la conciencia del tiempo como análoga a la evocación</i>	<i>452</i>
<i>La retención.....</i>	<i>456</i>
<i>El río de la conciencia del tiempo</i>	<i>463</i>
Conclusión.....	472
English Summary of Temporalidad y presencia. Ensayo sobre el aparecer del tiempo (Temporality and Presence. An Essay on The Phenomenology of Time).....	475
Bibliografía	481

Agradecimientos

Por su inestimable apoyo, quiero dar las gracias a Córdula Danco; a mis padres, Dorotee y Benno; a mi director de tesis, don Ramón Rodríguez García; a mi hermano Hendrik Obsieger, máximo responsable de mi conocimiento del pensamiento antiguo; a Juan Miguel Palacios, quien me enseñó la filosofía de Aristóteles y Bergson; y a Dan Zahavi y Sara Heinämaa, quienes compartieron conmigo su profundo conocimiento de Husserl.

Introducción

La tarea de repensar la fenomenología del tiempo

La fenomenología del tiempo tiene la vocación de resolver las aporías tradicionales que plantean nuestras nociones del tiempo y del devenir. La temporalidad es, ante todo, un hecho elemental de la experiencia. Por eso, el análisis de esta experiencia puede considerarse un punto de partida indispensable para una elucidación filosófica del tiempo. Por otra parte, la experiencia del tiempo resulta acaso no menos enigmática que el tiempo mismo, y su análisis hace salir a la luz una serie de aporías. El análisis fenomenológico de la experiencia del tiempo, llevado a cabo por Husserl con una profundidad sin par, muestra que la estructura de esta experiencia no se deja comprender a partir de nuestras nociones tradicionales del tiempo y del ser temporal. Sin embargo, Husserl no se aventuró a repensar la ontología tradicional de la temporalidad a fin de elaborar un marco conceptual que corresponda a la estructura temporal de la conciencia. Más bien, la imposibilidad de comprender los resultados de sus análisis mediante los conceptos y distinciones disponibles hizo que Husserl abandonara su solución del problema central de cómo la conciencia puede captarse a sí misma en su propio flujo, lo cual significó que su fenomenología del tiempo quedó en un estado de aporía.

Como señala Husserl, sin la posibilidad de percibir el curso temporal de nuestra propia vida consciente, la evidencia de la conciencia del pasado inmediato resulta incomprensible, con lo cual la evidencia de la autoconciencia -la evidencia del *cogito*- parece limitarse a un puro instante.¹ En segundo lugar, si nuestra autopercepción se limita a un presente instantáneo, el presente de la conciencia parece atomizarse y perder su continuidad con el pasado y el futuro. En tercer lugar, todo nuestro saber acerca del pasado tiene que “explicarse” entonces a partir de una persistencia de huellas presentes, sin que se vea cómo esas huellas puedan adquirir su referencia a un tiempo anterior y cómo puede haber surgido nuestra noción misma del pasado y de un tiempo más allá del instante presente.² Y, en cuarto lugar, cualquier explicación de este tipo simplemente no parece hacer justicia al hecho mismo de nuestra experiencia de sucesión y duración, que parece ser un dato indubitable.³

En este trabajo he querido repensar los fundamentos de la fenomenología del tiempo de Husserl. A este fin, ha sido necesario volver a las fuentes históricas de nuestra comprensión filosófica de la temporalidad, para aclarar por qué la ontología de la que dispone Husserl no resulta adecuada para concebir la estructura temporal de la conciencia. Las tres primeras partes del presente trabajo intentan reconstruir cómo surgen en el pensamiento de Heráclito, Aristóteles y san Agustín aquellas concepciones y nociones que constituyen la comprensión del tiempo de la que parte Husserl. En cada caso, mis consideraciones no se limitan a lo que es relevante para la

¹ Cf. Husserliana X, nº 51, p. 341 s.

² Ibid., nº 47, p. 316.

³ Ibid., nº 51, p. 343 s.

problemática de Husserl, ya que es importante comprender el contexto teórico dentro del que surgen las concepciones clásicas acerca del tiempo. Por eso, cada parte puede leerse como un estudio independiente en el que se ponen de relieve ciertos aspectos centrales de la temporalidad y de su relación con nuestra experiencia. No obstante, las cuatro partes de este trabajo forman un conjunto unitario y responden a una serie de problemas interrelacionados.

La selección de los tres textos clásicos sobre el tiempo y la temporalidad que se abordan en las tres primeras partes tiene su razón en que en ellos se elaboran por primera vez las ideas y nociones fundamentales que son relevantes para la problemática de Husserl. Mi interés siempre está puesto en la base fenomenológica o el fundamento de sentido de las concepciones clásicas acerca del tiempo. La incompatibilidad entre estas concepciones y los análisis de Husserl en parte tiene su razón en que la comprensión tradicional del tiempo corresponde a un contexto fenomenológico diferente. Por ejemplo, las estructuras temporales de la naturaleza espacial y del movimiento local no se dejan transferir sin más a la temporalidad de nuestra vida consciente.

Las estructuras más elementales de la temporalidad, anteriores a toda medición, han sido puestas de relieve por primera vez por Heráclito. La singular tensión entre identidad y diferencia que caracteriza el ser temporal encuentra en sus fragmentos su primera articulación explícita. Husserl se topa con esta tensión en su análisis del flujo temporal de la conciencia que él mismo caracteriza como un río heraclíteo. Con todo, su interpretación del símil del río es heredada de Platón y no corresponde al pensamiento originario de Heráclito tal como hoy en día lo conocemos. Lo que es más importante, la comprensión platónica del flujo temporal no refleja su estructura de manera adecuada, tal como la consiguió articular el propio Heráclito. La primera parte ofrece una interpretación de los fragmentos de Heráclito, con el énfasis puesto en el problema de la estructura temporal de la vida y de su mundo. Debido a las dificultades especiales que plantea la comprensión de estos fragmentos, la reflexión sobre la letra del texto asume un papel mucho más importante que en las partes restantes.

Las estructuras del tiempo -no ya de la temporalidad o del ser temporal- se ponen de relieve de manera clásica en Aristóteles y Agustín de Hipona. Estos pensadores también prestan atención temática a la relación entre el tiempo y nuestra experiencia. El tratado aristotélico del tiempo, en *Física* IV, 10-14, y el libro XI de las *Confesiones* de san Agustín suelen considerarse con razón como los textos clásicos que dan origen a la ontología tradicional del tiempo. La segunda y tercera parte se dedican a sendas discusiones de estos tratados. Mi propósito siempre es el de esclarecer el contexto en que surgen las ideas y concepciones clásicas acerca del tiempo, buscando principalmente una comprensión de las cuestiones y estructuras mismas que salen a la luz.

Para dar una idea previa de este trabajo en su conjunto, voy a señalar brevemente los temas que se abordan en cada una de sus cuatro partes.

Primera parte: Heráclito

El pensamiento de Heráclito sólo es comprensible como un conjunto unitario, de modo que sus fragmentos se elucidan mutuamente. Por ello, mi interpretación se apoya en la totalidad de los fragmentos conocidos, centrándome, sin embargo, en aquellos que guardan una relación con la temporalidad. Según Heráclito, la unidad y oposición entre identidad y diferencia constituye la estructura del ser temporal. Mi interpretación se propone mostrar cómo Heráclito comprende la relación entre flujo y permanencia a partir de la relación entre identidad y diferencia.

Ya en la introducción a su escrito perdido, Heráclito pone de relieve la paradoja de que la estructura del ser temporal que rige todo devenir es en sí misma atemporal e inmutable. Esa naturaleza eterna del ser temporal se deja comprender desde diversos ángulos y se nos muestra bajo diferentes aspectos. Considerada como estructura universal se llama *phýsis* y se especifica en los diferentes modos de ser de las cosas particulares. La *phýsis* es la naturaleza permanente de las cosas que se nos presenta bajo una serie de diferentes aspectos o modos de ser. La manifestación de esta naturaleza en el pensamiento discursivo y en la verdad articulada en el lenguaje se llama *lógos*. Si el ser temporal se considera con respecto a su realidad individual se llama *fuego siempre vivo*, cuyas dos manifestaciones heterogéneas son la existencia material (entendida tal como se manifiesta a través de las cualidades sensibles) y, por otra parte, la existencia como *psyché* o vida. La realidad individual se manifiesta como dividida en dos modos de existencia que corresponden al *kósmos* y al alma. La presencia del *lógos* confiere al alma humana un vínculo con la naturaleza universal del mundo y así la libera de los límites propios de todo ser particular. La diferencia entre las modalidades de existencia natural y humana constituye el doble orden del mundo. Este orden natural y político se rige por el *nómos divino*, la ley de todo devenir. El modo en que esta ley rige el curso del mundo se llama *guerra*. Considerada en su unidad universal que está presente en todo y a la vez separada de todo, esa ley que gobierna el cosmos se llama *lo Uno y sabio, Zeus o Dioniso-Hades*. La totalidad del cosmos se mantiene unida en virtud de esta unidad universal de su Ser que trasciende la diferencia y multiplicidad de los seres.

Pues bien, la naturaleza unitaria de la realidad temporal, anterior a la diversidad de las cosas (*tà ónta*), tiene la estructura formal de la unidad de oposición. Esta estructura formal se concretiza en las oposiciones que rigen los dos grandes ámbitos de la realidad que son el ser material y la vida. Estas oposiciones son concreciones de una única oposición fundamental que Heráclito comprende como la oposición entre la vida y la muerte, metafóricamente también aplicada a la transformación entre las formas fundamentales del ser material (los elementos), la cual recibe el nombre del encenderse y apagarse del fuego. Heráclito muestra como las estructuras fundamentales de la vida y de su mundo se dejan entender como unidades de opuestos en conversión mutua. El antagonismo intrínseco al ser se despliega necesariamente a través del devenir, en el que cada modo de ser se convierte gradualmente en su contrario. La unidad antagónica del ser sólo puede existir y manifestarse al modo de una primacía alternante de sus lados opuestos; el antagonismo en el ser sólo puede realizarse al modo de una tensión y “guerra”

perpetua entre potencias opuestas, por lo cual el ser existe necesariamente al modo del devenir. La existencia temporal se realiza como un predominio pasajero de un opuesto sobre el otro. La naturaleza unitaria que es la unidad de opuestos se despliega a través del curso temporal. Cada cosa existe siempre en un modo de ser pasajero que da pie al modo de ser contrario. Los estados pasajeros del mundo y de la vida son lo que son como parte de un *ciclo* temporal. La vida y su mundo existen al modo de una temporalidad cíclica.

El ser universal que es uno y común en todas las cosas sólo existe como ser individuado que es diferente en cada cosa. El ser es siempre a la vez ser universal y ser individual, ser del ente o, mejor dicho, ser como un ente. El ente no es nada aparte del ser, sino que es simplemente individuación del ser, es decir, ser individuado. La *phýsis* como naturaleza universal del ser existe necesariamente como *tò pân*, la totalidad de lo ente, y *tò pân* se dispersa necesariamente en *tà pánta* o *tà ónta*, la multiplicidad de todas las cosas. Cada cosa tiene (o más bien es) su propio ser; la identidad de este ser es siempre una identidad individual en la que se encarna la naturaleza universal del Todo y adopta alguna de sus formas posibles. Estas formas de existencia constituyen una cierta jerarquía, y cada una de ellas posee una naturaleza propia y relativamente independiente. El grado de esta independencia y unidad del ser individual va aumentando de una forma de ser a otra. El grado más bajo es la existencia material de los elementos, que se dispersan y se unen de manera arbitraria y cuyas partes no poseen ninguna unidad propia. Las diferentes formas de seres vivos -plantas, animales, hombres, dioses (o el dios)- se caracterizan por un creciente grado de unidad o autoposesión interna que va acompañado de una creciente unión con el Ser en tanto que es uno y común para todo lo que existe. De este modo, los seres humanos se poseen a sí mismos de una manera más eminente que los animales, pero precisamente lo que les separa y les dota de esa autoposesión, *el lógos*, es a la vez aquello que establece una unidad y comunidad entre los seres humanos y vincula el ser humano al mundo como un todo. La coincidencia entre la unión con el Todo y la existencia separada como unidad propia llega a su extremo en el caso de la divinidad: *lo Uno y Sabio* que gobierna todo a través de todo⁴ y unifica todas las cosas en la totalidad de un cosmos unitario se opone a esta totalidad al existir como unidad separada de todo⁵. Esta tensión y coincidencia entre la unión del ser en una totalidad y su dispersión en la multiplicidad de los seres y cosas particulares es la forma misma en que el ser existe a la vez como uno y común y como múltiple y diverso. Cada segmento del ser constituye una cierta unidad que posee una naturaleza propia consistente en una de las posibles formas en que puede existir la *phýsis*, cuyas dos caras son la Vida y la existencia material.

En este sentido, cada cosa tiene su propia naturaleza. Esta naturaleza consiste en una unidad de oposición que corresponde a un ámbito de posibles modos de existencia. La unidad de opuestos que constituye la naturaleza de cada cosa siempre tiene que existir en algún modo de existencia concreto en el que esa naturaleza se muestra desde uno de sus dos lados. Por ejemplo, lo que es susceptible de ser caliente o frío siempre existe en un estado térmico determinado, pero existe como uno y lo

⁴ Cf. fragmento 41 DK.

⁵ Cf. fragmento 108 DK.

mismo en todos sus variables grados de calor o frío. Los diferentes modos de existencia no son sino diferentes grados de primacía de un opuesto sobre el otro, esto es, diferentes proporciones en que se realiza una unidad de opuestos. Sin embargo, en virtud de esa primacía solemos comprender los modos de existencia como independientes y separados. Así pasamos por alto que en cada modo de existencia se oculta la misma naturaleza ambigua y que la existencia en el estado de la primacía del uno de dos opuestos entraña la posibilidad y hasta necesidad de llegar a existir también en el estado de la primacía del otro. Esta unidad de los contrarios sólo es accesible al pensamiento discursivo capaz de comprender la unidad de lo presente y lo ausente, mientras que los sentidos sólo nos muestran la cara presente de las cosas.

De ahí que el ser de las cosas pueda comprenderse de dos maneras distintas, bien a partir de su apariencia sensible, bien a partir de la unidad de los opuestos que se revela al pensamiento. El engaño que continuamente amenaza a los hombres consiste en la comprensión del ser de las cosas a partir de su aspecto presente. Para el animal no hay más que aspectos pasajeros, por eso no puede confundirlos con el ser de las cosas. El peligro de confusión sólo surge cuando la sensibilidad se une al *lógos*, ya que entonces cabe creer que la apariencia sensible refleja la naturaleza de las cosas. Por sí misma, la apariencia sensible no es engañosa, sino que corresponde al estado en que una cosa existe en un determinado momento y para alguien. Ese estado es pasajero y muestra la naturaleza de la cosa bajo un aspecto unilateral. La naturaleza unitaria y permanente de cada cosa sólo es accesible a través de sus aspectos relativos y pasajeros, lo cual requiere que éstos se consideren a la luz del pensamiento que sabe ver lo presente como la cara visible de una naturaleza ambigua y sabe escuchar cómo en lo presente se anuncia lo ausente.

La identidad se entiende en Heráclito de entrada en su unidad con la diferencia, como identidad del ser que se despliega a través de la diferencia de sus modos de existencia. Ser idéntico es existir de manera siempre diferente, transitando de un estado a otro. Esta unidad de identidad y diferencia es la forma general de la existencia: identidad y diferencia constituyen una unidad de oposición de orden superior que es la naturaleza universal de toda existencia concreta. Pues bien, si esta unidad no se considera con respecto a las *cosas* en cuestión, sino con respecto a los *procesos* en que éstas existen, se muestra como la unidad de cambio y permanencia. El cambio es la manera en que las cosas permanecen las que son. La forma general de esta unidad de cambio y permanencia es precisamente el flujo temporal que Heráclito articula a través del símil del río.

Lo más esencial en este pensamiento es que Heráclito no concibe la identidad al modo de Aristóteles como subyacente al cambio y al flujo temporal, sino que el cambio y flujo es precisamente el modo en que permanece la identidad. El permanecer coincide con el fluir y cambiar, por lo cual la identidad no excluye la diferencia, sino que lo idéntico es precisamente lo que puede existir en formas diferentes: la identidad es propia de lo diferente como tal, no de algo que subsista al cambio sin ser afectado por las diferencias. La naturaleza antagónica del ser requiere que el permanecer sea en sí mismo un cambiar y que la identidad sea inseparable de la diferencia. La forma básica de esta unidad de permanencia y cambio, identidad y diferencia es el flujo temporal, pero lo mismo vale también, y sobre todo, para el cambio en sentido

propriadamente dicho. El ser de las cosas se encuentra en un flujo perpetuo que, sin embargo, no es sino el modo en que se mantiene su identidad permanente. El ser de las cosas no subsiste al margen o por debajo del cambio, sino que se transforma, manteniéndose idéntico en esa transformación: el mismo ser puede existir de múltiples maneras, adoptar múltiples caras, según la proporción momentánea en que existe la unidad de las potencias opuestas correspondientes. He aquí el pensamiento clave de Heráclito en que por primera vez se articula la estructura del ser temporal.

Este pensamiento fue olvidado y despreciado por la tradición platónica. Platón se centra en la dimensión universal del ser, es decir, en el plano de las formas universales de las cosas y de sus posibles estados de existencia. Las formas universales de los estados pasajeros son siempre las mismas, y estas formas son *estáticas*. El plano de las posibilidades que deriva de la naturaleza de las cosas es un plano estático e inmutable. De esta manera, la *phýsis*, en sí misma dinámica y cambiante, se convierte en el ámbito atemporal de las *Ideas*, las formas universales y generales de las cosas. Este ámbito se separa así de la realidad individual y temporal como un plano independiente y suprasensible, y esta escisión entre el ser universal y el ser individual caracteriza el dualismo ontológico de Platón que separa el plano del ser del plano del ente. Aunque este dualismo no debe identificarse con el dualismo óntico del que habla Heráclito, el cual escinde la unidad de cada par de opuestos en dos naturalezas diferentes y separadas, de modo que los estados de las cosas se dividen siempre en dos clases contrarias. Sin embargo, la escisión platónica entre el ente y su ser presupone esta dualidad al interior del plano del ser del ente como su punto de partida. Según Platón, la universalidad de los estados o propiedades posibles consiste precisamente en la universalidad de su aspecto (*eîdos*). Los estados pasajeros se caracterizan por mostrarnos las cosas en un aspecto determinado, y su forma universal es, por tanto, la forma de ese aspecto. La mayor o menor generalidad se entiende entonces a partir de los rasgos comunes de los aspectos, es decir, en aquello respecto de lo cual son semejantes. La naturaleza de las cosas se comprende así como la forma general en la que se asemejan sus aspectos. Pues bien, esta semejanza de los aspectos tiene su fundamento precisamente en el predominio de uno de dos opuestos, y la participación de éste se entiende entonces como una “participación” del opuesto en cuestión, el cual se entiende por sí solo como la forma universal o “Idea” de los estados particulares. Gracias a la separación de los opuestos en el plano del ser, el cambio de un contrario a otro y, más en general, de un aspecto a otro, se entiende entonces como adopción sucesiva de diferentes modos de ser: un mismo individuo “participa” primero de un modo de ser y luego de otro. De esta manera, el cambio entraña una diversidad y discontinuidad en el plano del ser que contrasta con la identidad y continuidad en el plano del ente, con lo cual se introduce una separación radical entre ambos planos.

Platón aporta así al dualismo de los opuestos su fundamento ontológico, haciendo explícita aquella comprensión del ser de las cosas que escinde la unidad de su ser en una dualidad, a pesar de que el Oscuro de Éfeso, en su increíble lucidez, había puesto de relieve el peligro y las fuentes de un tal dualismo. En efecto, como se sabe, Platón entiende la universalidad del ser precisamente a partir del *eîdos*, es decir, del aspecto visible de las cosas, lo cual se refleja en su comprensión del ser universal

como el ámbito de las *Ideas*.⁶ La escisión platónica entre el ente y su ser echa a perder la unidad de oposición y convierte la esfera del ser universal en un plano estático, radicalmente opuesto al devenir e incompatible con éste. No es casualidad que el problema de la relación entre el ser y el ente en Platón se convierte en una aporía, cuyo mero nombre es *méthexis*, participación.

Dentro del horizonte de la ontología platónica no tiene cabida el pensamiento clave de Heráclito de la unidad de los opuestos y, más en particular, de la unidad de identidad y diferencia. Por eso no es de extrañar que Platón ofrezca una interpretación de Heráclito que hoy se suele considerar como una tergiversación de su pensamiento que va en contra del sentido y de la letra de muchos de sus más conocidos fragmentos.⁷ Influido por los malentendidos de supuestos sucesores de Heráclito como Crátilo, Platón cree que Heráclito simplemente *niega* toda identidad permanente para sostener el flujo de todas las cosas.⁸ Las consecuencias que Platón deriva del pensamiento de Heráclito, como la imposibilidad de una verdad permanente, a veces incluso contradicen directamente lo dicho en sus fragmentos.⁹ No obstante, con pocas excepciones, la interpretación platónica ha sido imperante hasta el siglo XIX y comienzos del siglo XX y se presupone en las referencias a Heráclito que encontramos en Husserl. Esta interpretación tradicional entiende la relación entre la identidad y el flujo temporal al modo de una dicotomía, y así es como Husserl concibe el flujo temporal de la conciencia, al que llama flujo heraclíteo.

Segunda parte: Aristóteles

La ontología tradicional de la temporalidad de la que parte Husserl se desarrolla por primera vez en el libro IV de la *Física* de Aristóteles, la cual no es lo que nosotros solemos llamar física, sino una ontología de la realidad natural. Como se sabe, el tema principal de la *Física* aristotélica es el cambio y, muy especialmente, aquel cambio

⁶ Como se sabe, los sustantivos *idéa* y *eídos* están emparentado con *ideîn* que se mantiene como infinitivo aoristo (parecido al pretérito indefinido, si bien sólo el indicativo se usa como pretérito) del verbo *horáo*, ver.

⁷ G. S. Kirk, uno de los más grandes estudiosos filológicos de Heráclito en el siglo XX, examina los pasajes que en Platón se refieren a Heráclito y llega a la conclusión de que el conocimiento que Platón tenía del texto de Heráclito era bastante limitado y, en cualquier caso, claramente inferior al nuestro. Cf. Kirk, *The Cosmic Fragments*, pp. 13-15.

⁸ Cf. Platón, *Crátilo*, 402a, *Teeteto*, 179d, 181c, *El Sofista*, 249d.

⁹ Cf. especialmente Platón, *Crátilo*, 440a-d, y también *Teeteto*, 183a. Compárese lo dicho por Platón con el fragmento 1 de Heráclito (enumeración según Diels-Kranz) y con mi comentario a este fragmento en el apéndice. Véase también el fragmento 30 sobre el orden inmutable del mundo natural y el fragmento 114 sobre la ley divina en la que se fundamentan todas las leyes humanas. En realidad, la mayoría de los fragmentos de Heráclito asume implícitamente un orden permanente. Pensemos, por ejemplo, en frases aparentemente tan triviales como la exhortación del fragmento 44 a que el pueblo debe defender la ley de la ciudad como defiende sus murallas. Nada más lejos de Heráclito que asumir un cambio constante en todas las cosas o siquiera creerlo aconsejable. Heráclito ciertamente no piensa que las murallas sean nuevas cada día, e incluso la novedad diaria del sol (cf. fragmento 6) se une a la identidad permanente de su comportamiento, afirmada expresamente en el fragmento 94.

privilegiado que es el movimiento local. Es este interés por el cambio a partir del que Aristóteles plantea la cuestión de la relación entre cambio y tiempo, considerando el tiempo en cuanto que pertenece a la estructura del cambio y movimiento. El tiempo no es una clase de cambio o movimiento, sino algo que pertenece al movimiento como un elemento constitutivo, a saber: un tipo de magnitud o cantidad. Ello lleva a Aristóteles a concebir la *medición* como acceso primario al tiempo y definir el ser de éste como su ser medido. La famosa fórmula aristotélica según la cual el tiempo es el número (en el sentido de la cantidad contada) del movimiento respecto a su antes y después muestra bien el modo en que Aristóteles determina el modo de ser del tiempo a partir de su medición. Aristóteles incluso hace depender el ser del tiempo de la posibilidad de su ser medido, con lo cual el alma se convierte en una condición de posibilidad de la existencia del tiempo.

El hecho de que el tiempo sea propio del cambio o movimiento hace surgir el problema de su *unidad*. Si el tiempo es propio de todo movimiento particular y es siempre tiempo de un movimiento o cambio determinado, ¿cómo es posible que haya un tiempo uno y único para todos los cambios? Un problema relacionado con éste es el de si el tiempo también puede ser propio del reposo y de la permanencia. También decimos que el reposo dura un tiempo y localizamos los procesos de permanencia en el tiempo único del mundo. Si el tiempo se mide siempre en un movimiento determinado, ¿cómo puede haber una medida unitaria del tiempo en tanto que no es tiempo de uno u otro movimiento, sino del movimiento, cambio y reposo en general?

La relación del tiempo con la medición entraña que la unidad del tiempo reside en la unidad de su medida. Por ello, ante todo hay que poner de relieve en qué consiste el medir el tiempo y cuál es la medida que corresponde a la magnitud temporal. Puesto que siempre medimos el tiempo como tiempo de algún movimiento determinado, el tiempo pertenece primariamente al movimiento. Medimos el tiempo a través del movimiento contando las repeticiones de éste. Sin embargo, no todo movimiento es apto para medir el tiempo, sino que el movimiento en cuestión tiene que ser regular y uniforme. Sólo si un movimiento tarda siempre el mismo tiempo, el número de sus repeticiones puede servir de medida para el tiempo transcurrido. Si un movimiento transcurre siempre de la misma manera, sin cambiar de velocidad, es por sí mismo medida del tiempo porque hay una equivalencia entre la cantidad de movimiento y la del tiempo. Esta equivalencia permite utilizar el movimiento como medida del tiempo, a condición de que el movimiento no ocurra una sola vez, sino que se repita continuamente o, cuando menos, pueda producirse siempre que sea necesario. De este modo, también cabe establecer una correspondencia entre el tiempo de diferentes movimientos uniformes, lo cual permite independizar la medida del tiempo de un movimiento particular.

En tanto que las partes sucesivas del movimiento corresponden a las partes del tiempo transcurrido, la división del movimiento corresponde a la división del tiempo, el cual se convierte así en una magnitud divisible. Esta división del movimiento no es posible de manera directa, sino que se efectúa a través de otro paralelismo, a saber: el de las partes sucesivas del movimiento y las de su trayectoria. Distinguimos las partes del espacio recorrido y así dividimos el movimiento y su tiempo. Esta tríada en que la cantidad del tiempo se mide porque se une a la cantidad del movimiento y ésta se

mide porque se une a la magnitud espacial caracteriza la medición del tiempo. (Aristóteles expresa esa unión empleando el verbo *akoloutheîn* que significa acompañar o seguir a algo.) La magnitud temporal se mide a través de su paralelismo con la magnitud espacial que puede establecerse en el caso del movimiento uniforme. Este paralelismo permite utilizar medidas espaciales como medidas del tiempo y tratar el tiempo como si fuera una magnitud espacial. En rigor, sólo esta forma de magnitud es propiamente divisible en partes, pero gracias a la unidad entre espacio y tiempo en el movimiento local, es posible transferir al tiempo un orden cuasi-espacial que lo convierte en una magnitud equivalente a las magnitudes espaciales.

Pues bien, el establecimiento de un tal paralelismo entre la cantidad de un movimiento o sus repeticiones, por un lado, y el tiempo, por otro, no es todavía propiamente una medición del tiempo, ya que sólo consiste en establecer una proporción o equivalencia entre la cantidad de un movimiento y la cantidad del tiempo transcurrido. La medición del tiempo consiste, más bien, en que esa proporción permite usar la cantidad de un movimiento como medida del tiempo *de otros movimientos* y también como medida del tiempo del reposo o de otras formas de permanencia. De esta manera, la medición del tiempo requiere la *unidad* del tiempo del movimiento que sirve como medida con el tiempo de los procesos que se miden. Esta unidad o identidad del tiempo de diferentes movimientos consiste en su *simultaneidad*, la cual permite medir el tiempo de un proceso por el tiempo de otro. Para ello, el movimiento que se usa como medida no sólo debe ser simultáneo al movimiento cuyo tiempo se mide, sino que debe ser accesible simultáneamente desde el mismo lugar.

A estas luces, la unidad del tiempo medible tiene dos fuentes o condiciones principales. En primer lugar, esta unidad radica en la unidad del espacio que hace posible la simultaneidad. La unidad espacial del mundo es responsable de que diferentes procesos de cambio puedan formar un conjunto simultáneo, lo cual entraña la unidad de su tiempo. En segundo lugar, la unidad del tiempo medible radica en la posibilidad de medir todos los procesos a través de un mismo movimiento regular y uniforme que es accesible desde todos los lugares. (Esta accesibilidad eventualmente también puede lograrse de manera indirecta a través de la equivalencia establecida entre diferentes movimientos. De este modo, un reloj puede medir el tiempo por sí solo y en cualquier lugar.) En virtud de estas dos condiciones, el movimiento que, por así decir, encarna la unidad del tiempo es el movimiento celeste. Por ello, estar en el tiempo resulta equivalente a estar dentro de la esfera celeste y formar parte del espacio cósmico. La unidad del tiempo cósmico, en tanto que tiempo medible, tiene que ser forzosamente la unidad de un movimiento normativo. Puesto que el movimiento celeste además marca el ritmo temporal básico de nuestro mundo que es la alternancia de día y noche, constituye la medida natural del tiempo. La unidad del espacio mundano y la unidad de su tiempo se condensan en la unidad del movimiento que abarca e instaura el espacio temporal común de nuestra vida terrestre. Por su dependencia del movimiento local y del movimiento celeste en particular, el tiempo del mundo es un tiempo espacializado. Su magnitud es inseparable de su relación con la magnitud espacial de una trayectoria.

Aristóteles entiende, pues, el tiempo como un tipo de cantidad y determina el sentido de esa cantidad a través de su vinculación indirecta con el espacio a través del movimiento local. Desde los tiempos antiguos se ha visto que esta comprensión del tiempo deja sin responder la cuestión de qué es el tiempo en y por sí mismo.¹⁰ Con todo, es el mérito inolvidable de Aristóteles el haber puesto de relieve que el tiempo medido es un tiempo al que se transfieren las estructuras propias del espacio. Como se sabe, ha sido Bergson quien comprendió por primera vez la enorme importancia de esa espacialización del tiempo puesta de relieve por Aristóteles. La reflexión de Bergson sobre el tiempo parte de una profunda e instructiva interpretación del análisis aristotélico de la espacialización del tiempo, a cuya luz Bergson intenta comprender la estructura del tiempo en su diferencia de la estructura del espacio.

Pues bien, las aporías a las que lleva la aplicación de la ontología tradicional del tiempo a los análisis fenomenológicos de la temporalidad de la conciencia se deben principalmente a que ciertas estructuras del tiempo espacializado del mundo se transfieren a la temporalidad radicalmente inespacial de la conciencia. (Más en concreto, me refiero sobre todo a la estructura de *partes extra partes* que está detrás de la concepción platónica y husserliana del flujo temporal como excluyendo toda identidad.) Fue precisamente Bergson quien puso de relieve el peligro de una tal espacialización de la temporalidad de la conciencia y quien estableció una oposición radical entre la estructura de esta temporalidad y el tiempo espacializado, apoyándose en el tratado aristotélico sobre el tiempo. Por eso, expongo la cuestión de la espacialización del tiempo en Aristóteles en discusión con el pensamiento de Bergson. Me centro en el modo en que el propio Bergson intenta comprender positivamente la estructura del tiempo de la conciencia, en oposición al tiempo espacializado de Aristóteles. De ahí que el texto de Bergson en el que me apoyo sea principalmente el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, y no su interpretación de la relación entre espacio y tiempo en su tesis doctoral *Quid Aristoteles de loco senserit*. Como ha sabido ver Heidegger, la concepción del tiempo de Bergson es un resultado directo de su interpretación de Aristóteles.¹¹ A la luz de un detenido estudio del tratado aristotélico del tiempo, Bergson retoma precisamente la pregunta de Plotino acerca de qué es el tiempo en sí mismo, con independencia de su vinculación indirecta con el espacio.

El ámbito en que el tiempo se encuentra en su forma pura es para Bergson el de la conciencia, en tanto que la duración o distensión temporal es primariamente una propiedad de nuestras vivencias, tal como lo entrevió san Agustín. La distensión temporal es la forma misma en que existen las vivencias conscientes. Puesto que nuestras vivencias no consisten en un movimiento local ni tampoco su duración se experimenta como unida a una multiplicidad espacial, cabe preguntarse por la estructura de esa duración tal como se experimenta inmediatamente y constituye la forma general de toda existencia psíquica. Desde esta perspectiva, Bergson plantea la pregunta por el sentido en que los datos de la conciencia se dejan comprender en términos de una magnitud cuantificable. Del mismo modo que la duración se

¹⁰ Cf. Plotino, *Enéadas*, III 7, cap. 9. Véase también cap. 12, II. 37 y 40-43.

¹¹ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 432, nota 1 y *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), p. 328s.

cuantifica a través de transferirle estructuras espaciales, como muestra Aristóteles, Bergson llega a pensar que la cuantificación de las continuidades cualitativas que pertenecen a la esfera psíquica consiste en una transferencia de estructuras espaciales que en sí mismas les son ajenas. Otra vez, esta tesis se halla en plena concordancia con Aristóteles, quien expresamente hace depender la posibilidad del orden temporal de un paralelismo con el orden espacial, considerando la continuidad cualitativa como fundada en la continuidad espacial. Anticipándose a Bergson, Aristóteles sostiene que la posibilidad de considerar el ámbito de lo cualitativo y gradual al modo de un *orden permanente* (o simultáneo) deriva precisamente de una transferencia del orden espacial al ámbito cualitativo.¹² También aquí es la correspondencia de las propiedades de las vivencias con propiedades espaciales la que permite comprenderlas en términos de magnitudes extensivas.

La espacialización generalizada del ámbito psíquico que permitiera tratarlo de manera cuantitativa fue precisamente la empresa que llevó a cabo la llamada psicofísica, a la que Bergson se enfrenta en el *Ensayo*. Al hacer medible las diferencias graduales de la esfera cualitativa -identificada al ámbito de la conciencia- a través de su correspondencia con magnitudes extensivas, se pensó encontrar una posibilidad de convertir las cualidades y sus diferencias en magnitudes objetivas. Nuestra experiencia inmediata de estas diferencias se convertiría así en un acceso secundario, meramente aproximativo, a una nueva clase de magnitudes determinables en términos matemáticos. La psicofísica buscaba el acceso cuantitativo al ámbito de las cualidades en su correspondencia con ciertos procesos físicos, es decir, con movimientos locales. (La investigación de esa correspondencia que supuestamente hace posible una física indirecta de lo psíquico es precisamente lo que dio su nombre a la psicofísica.) Este procedimiento es, pues, exactamente análogo a la espacialización del tiempo tal como la pone de relieve Aristóteles. Como es obvio, Bergson procura mostrar que la psicofísica ignora que el hecho de que una diferencia vaya acompañada siempre de otra (al modo del *akoloutheîn* aristotélico) no significa una identidad de esas diferencias ni permite reducir las diferencias graduales a magnitudes espaciales. Bergson no sólo quiere salvaguardar la índole propia de lo psíquico frente a su espacialización en cuanto que constituye un caso paralelo a la espacialización del tiempo, sino que ve en la estructura de la continuidad gradual de las diferencias cualitativas precisamente la estructura de la duración o distensión temporal, tal como es en sí misma. La *durée* se convierte así en la forma general de la continuidad cualitativa cuya tierra natal es la conciencia. Por este camino, Bergson llega a establecer una oposición radical entre el espacio como ámbito de lo cuantitativo y la duración temporal como ámbito de las diferencias cualitativas.

La interpretación bergsoniana de Aristóteles ha sido criticada por Heidegger a la luz de su propia distinción entre dos diferentes nociones de tiempo.¹³ Heidegger afirma que Aristóteles logra clarificar la noción cotidiana del tiempo y ve en el tiempo medible de la naturaleza espacial, tal como lo pone de relieve Aristóteles, una articulación fiel de lo que él llama la noción vulgar del tiempo. Por eso, Heidegger

¹² Cf. A. Vigo, *Orden espacial y orden temporal según Aristóteles* (FfS. IV 11, 219a10-21), pp. 100-106, especialmente p. 104 s.

¹³ Cf. arriba, nota 8.

defiende a Aristóteles contra el reproche de Bergson de que la comprensión del tiempo a partir del movimiento local consiste, en el fondo, en una reducción del tiempo al espacio. Con todo, ese reproche deriva de lo dicho por el propio Aristóteles y no puede considerarse, a mi modo de ver, como un malentendido del tratado aristotélico. La importancia de esta cuestión se muestra en que es precisamente a este supuesto malentendido al que Heidegger atribuye la concepción alternativa del tiempo no-espacializado de Bergson. Por su parte, Heidegger ofrece una interpretación detallada del tratado aristotélico en sus lecciones sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, la cual constituye el trasfondo positivo de su crítica a Bergson.¹⁴ A pesar de mi defensa de la tesis bergsoniana de que la definición aristotélica del tiempo entraña una espacialización (puesta de relieve por el propio Aristóteles), pienso con Heidegger que el análisis de Aristóteles refleja correctamente nuestra noción habitual del tiempo cósmico. Al final de mi exposición, intento mostrar cómo Aristóteles consigue aclarar el papel del espacio en la constitución de la unidad de este tiempo.

Tercera parte: San Agustín

La comprensión del tiempo como un tipo de cantidad o magnitud va de suyo para san Agustín, quien ya no se pregunta por la naturaleza de la magnitud temporal y de su medición. Dicho de manera general y simplificada, san Agustín no quiere elucidar la esencia del tiempo, sino su existencia; no le interesa saber qué es el tiempo, sino cómo existe. Con todo, resulta que en el caso del tiempo no cabe separar el problema de la esencia y el de la existencia, y es precisamente la cuestión de la existencia del tiempo la que lleva a aquella perplejidad acerca de su esencia por la que el libro XI, un tanto paradójicamente, se ha hecho famoso. Aristóteles, partiendo de su concepción de la esencia del tiempo como cantidad del movimiento, se encuentra repentinamente con el problema de la existencia del tiempo, planteándose la pregunta de si el tiempo puede existir con independencia del alma, a la que da una respuesta negativa. El tiempo sólo puede existir como cantidad contada (o contable) para un alma. De manera inversa, san Agustín parte del problema de la existencia del tiempo y plantea la pregunta por la esencia del tiempo con el fin de comprender su existencia. Por ello, aborda las cuestiones de la cantidad temporal y de su medición intentando comprender el modo de existencia de esa cantidad. Al igual que Aristóteles, san Agustín llega a la conclusión de que la existencia del tiempo depende del alma, pero evita asumir la irrealidad del tiempo (o de la extensión temporal) que se desprende de su reducción a un correlato del alma -algo que sólo existe *para* el alma- situando la existencia del tiempo en el alma misma. Sin embargo, pronto se ve obligado a rectificar esta tesis admitiendo que la existencia anímica de la cantidad temporal debe

¹⁴ Cf. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 330-361. Estas lecciones, inmediatamente posteriores a la publicación de *Ser y tiempo*, han sido publicadas como el tomo 24 de la *Gesamtausgabe* y han sido traducidas al castellano por Juan José García Norro.

entenderse, más bien, como la existencia de una multiplicidad presente que la sustituye y representa, a saber, la multiplicidad de las imágenes de memoria.

Cabe decir, por tanto, que Aristóteles aborda la existencia del tiempo a partir de su esencia, mientras que san Agustín enfoca la esencia del tiempo a partir de su existencia. Las reflexiones de Aristóteles y san Agustín elucidan el ser del tiempo desde dos puntos de vista complementarios que corresponden a la comprensión clásica del ser a partir de la distinción entre esencia y existencia. En san Agustín, el problema de la existencia del tiempo se plantea en relación con el pasar del tiempo y la diferencia entre presente y no-presente. De este modo, las reflexiones de san Agustín constituyen un complemento indispensable al enfoque aristotélico. El libro XI de las *Confesiones* no sólo puede considerarse como la segunda gran fuente de la ontología tradicional del tiempo, sino que su estudio detenido tuvo una influencia directa en el desarrollo de la fenomenología del tiempo.¹⁵

Partiendo de la pregunta por la relación entre tiempo y existencia, san Agustín recorre el camino que va del tiempo cósmico al tiempo de la conciencia, descubriendo la conciencia de duración y sucesión como acceso primario al tiempo. Precisamente porque el modo de existencia del tiempo se le vuelve problemático, la atención de san Agustín recae sobre el estar dado del tiempo en nuestra experiencia. La medición del tiempo pasa a segundo plano, ya que la cuestión de la existencia del tiempo hace necesario comprender ante todo la posibilidad de la experiencia intuitiva del tiempo. Sin embargo, san Agustín todavía no se pregunta por la estructura y posibilidad de la conciencia del tiempo como tal: sólo ofrece una caracterización rudimentaria de nuestra experiencia del tiempo, a fin de hacer comprensible cómo esta experiencia puede existir sin que exista el tiempo experimentado. No obstante, esta primera teoría de la conciencia del tiempo tiene una gran importancia porque constituye la concepción clásica de la relación entre el tiempo y la conciencia. Esta concepción es el punto de partida de los precursores de Husserl en la psicología descriptiva de finales del siglo XIX y de la propia fenomenología del tiempo.

Mi lectura detallada del libro XI de las *Confesiones* tiene el fin principal de reconstruir el modo en que el problema directriz de la existencia del tiempo influye en la comprensión de la conciencia del tiempo. El contexto del descubrimiento del problema de la conciencia del tiempo no tiene mucho que ver, como algunos autores sugieren, con una dirección de interés hacia la interioridad del hombre, acaso característica del cristianismo, ni tampoco con una exploración de la propia vida pasada que es el propósito de la obra y, más en particular, del libro X que precede a las reflexiones sobre el tiempo.¹⁶ Más bien, el problema de san Agustín es originariamente

¹⁵ Husserl reconoce esta influencia en la introducción a sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 25. En el archivo de Husserl se encuentra un ejemplar de las *Confesiones* que evidencia una lectura cuidadosa del libro XI. (Cf. R. Bernet, *Einleitung*, p. XI.)

¹⁶ Bernet (*loc. cit.*) establece una tal relación con la interioridad y el género literario de las *Confesiones*. En cierta medida, tiene sentido asociar el tema del libro X que versa sobre la memoria con el tema del libro XI sobre el tiempo, en el que se atribuye a la memoria y a la espera un papel crucial para la existencia de éste. Con todo, no hay que olvidar que el tratamiento previo de la memoria a lo sumo tiene una influencia indirecta sobre el libro XI, facilitando el recurso a la presencia del tiempo en y para el alma. Este recurso sólo se hace posible y necesario en virtud de las consideraciones previas sobre el tiempo cósmico y la no-existencia del pasado y el futuro.

un problema teológico que luego se convierte en ontológico, en cuyo contexto la conciencia del tiempo finalmente asume un papel que se parece mucho al que se asigna al alma en la *Física* de Aristóteles. (Hay que subrayar, sin embargo, que en Aristóteles la tesis de que la existencia del tiempo depende del alma sólo guarda una relación indirecta con la no-existencia del pasado y el futuro.) Desde el principio hasta el final, la cuestión directriz de san Agustín es la pregunta por la relación entre la eternidad de Dios y la temporalidad de la creación. La idea de una creación desde la nada entraña un comienzo temporal del mundo, y este comienzo plantea la cuestión de su naturaleza y posibilidad. El que la existencia del mundo tenga un comienzo parece entrañar un estado anterior en el que el mundo todavía no existía. San Agustín entiende ese comienzo de la realidad temporal como comienzo del tiempo mismo, lo cual le permite rechazar el problema del comienzo del mundo en el tiempo como un falso problema. Sin la realidad temporal que es el mundo creado, tampoco puede haber tiempo ni anterioridad temporal.

Sin embargo, esta solución lleva al problema de la existencia del tiempo, ya que sustituye el problema del comienzo del mundo *en* el tiempo por el problema del comienzo del tiempo mismo. ¿Cómo entender la relación entre la eternidad de Dios y la existencia del tiempo? San Agustín concibe esta relación como la diferencia entre el presente permanente y atemporal de Dios y el presente pasajero de la realidad temporal. El ser creado no es dueño de su propia presencia y tiene que enfrentarse a la continua posibilidad de su no-ser. Este carácter pasajero de su presencia caracteriza el ser creado como temporal, es decir, como un ser cuya forma de existencia es el tiempo. El carácter pasajero del presente del ser temporal significa que este presente siempre es otro y otro, tal como ya lo ponen de relieve Heráclito y Aristóteles. La existencia del ser temporal tiene que renovarse continuamente, ya que su presencia continuamente se convierte en una no-presencia. En este sentido, la presencia de la realidad temporal consiste en una continua exposición a la posibilidad de la no-presencia.

Pues bien, la multiplicidad de esos presentes es precisamente el tiempo, por lo cual éste se divide en una multiplicidad de presentes venideros y una multiplicidad de presentes ya pasados. El límite que une y separa estas dos multiplicidades es un inextenso e instantáneo presente actual, demasiado fugaz como para tener magnitud alguna. La pregunta por el *origen* de la existencia del tiempo se convierte así en la pregunta por la *posibilidad* y el *modo* de esta existencia. La vinculación de toda existencia al presente entraña la no-existencia del tiempo pasado y futuro, por lo cual el pasar del presente debe entenderse al modo de una transición entre el ser y el no-ser. La no-existencia del tiempo que aún no está presente o que ya ha dejado de serlo convierte al presente temporal en un mero límite abstracto e inseparable de un doble no-ser. A estas luces, el ser del tiempo parece consistir en un triple no-ser, y este problema hace necesario interrogarse por el modo de ser del tiempo. La existencia del tiempo no se deja reducir a un presente instantáneo, puesto que el tiempo se mide y se experimenta. El terreno de nuestro conocimiento del tiempo sólo adquiere una importancia decisiva porque ese conocimiento pide atribuir al tiempo algún tipo de ser, precisamente en tanto que tiempo medido y experimentado por nosotros. Por este camino, el problema de la existencia del tiempo se convierte en el de su existencia

para nosotros, es decir, en el problema de la relación entre el tiempo experimentado y la experiencia del tiempo. La presencia del tiempo en y para nuestra experiencia lleva, pues, a la necesidad de aclarar en cierta medida la naturaleza y estructura de esta experiencia.

Por este camino surge por primera vez el problema de la posibilidad y estructura de la conciencia del tiempo, la cual se comprende de entrada como el lugar de la presencia del tiempo (en sí mismo no-presente), aunque esta presencia sea meramente la de una huella o imagen. El tiempo presente en y para la conciencia se entiende como *el* tiempo sin más y, por eso mismo, primariamente como el tiempo del mundo natural. Esto significa que las estructuras de la extensión temporal que se sitúa en la conciencia se identifican de entrada con las estructuras del tiempo cósmico. El tiempo que le interesa a san Agustín es el tiempo del mundo creado, no el tiempo de la conciencia como tal, y aunque él llegue a situar la existencia del tiempo en el alma, identifica este tiempo con el tiempo del mundo o, cuando menos, con una imagen suya. De esta manera, las estructuras del tiempo cósmico se transfieren sin más a la temporalidad de la conciencia y la experiencia del tiempo se entiende como un reflejo del tiempo de la naturaleza física.

Cuarta parte: Husserl

En las primeras tres partes, se prepara el suelo para una reconstrucción del desarrollo histórico y sistemático de la reflexión de Husserl sobre la conciencia del tiempo. Los diferentes aspectos de la temporalidad que salen a la luz en los tres textos clásicos de Heráclito, Aristóteles y san Agustín configuran el horizonte en el que se mueve la problemática de Husserl. El tiempo como ámbito de la oposición entre identidad y diferencia; la relación entre tiempo y cambio; la magnitud temporal y su analogía con la multiplicidad espacial; la diferencia entre la temporalidad de la conciencia y la temporalidad del mundo natural; el vínculo entre presente y existencia; la tensión entre la no-presencia del pasado y futuro y su presencia en nuestra experiencia; todos estos aspectos adquieren un papel importante en la comprensión husserliana de las estructuras temporales. La reflexión sobre el origen histórico de esta comprensión tiene el fin de arrojar luz sobre su incompatibilidad con los análisis concretos de Husserl.¹⁷

¹⁷ La exigencia fenomenológica de una exclusión de los prejuicios o presupuestos no tiene el fin de excluir cualquier comprensión heredada, sino el de no usar esa comprensión de manera acrítica. Es precisamente nuestra comprensión heredada del mundo -en este caso: del tiempo- cuya base fenomenológica Husserl quiere examinar, lo cual significa que una comprensión previa constituye el punto de partida indispensable de sus análisis fenomenológicos. La suspensión de las creencias que forma parte del método fenomenológico debe verse dentro del contexto del análisis intencional y pertenece al nivel de la actividad filosófica, intrínsecamente ajena a la historia. Por supuesto, las exigencias metódicas de la fenomenología no impiden que también esta forma de racionalidad filosófica se halle inmersa en la historia del pensamiento y esté condicionada por un horizonte histórico. A pesar de que la actividad filosófica como tal es en sí misma indiferente a la historia, vista desde fuera es profundamente histórica. Esta historicidad entraña, entre otras cosas, que la propia racionalidad de un pensamiento filosófico sufre distorsiones por sus condicionantes históricos. Por eso, cabe siempre la

El tema de esta última parte de mi trabajo es la estructura fundamental de la experiencia de duración y sucesión, tal como es el problema central de la obra publicada bajo el título *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* y de los manuscritos originales que corresponden a la época entre 1904 y 1911, de la que datan los textos utilizados por Edith Stein para la elaboración de esta obra. También tendré en cuenta los posteriores *Manuscritos de Bernau*, de 1917/18 y, en menor medida, los textos tardíos sobre el presente vivo (los *C-Manuskripte*), que en su mayor parte abordan cuestiones diferentes. Las lecciones de los años veinte publicados con el título “Análisis de las síntesis pasivas” constituyen una cuarta fuente importante de textos de Husserl sobre la conciencia del tiempo.

La razón por la que me centro en la época de las *Lecciones* es que en esta etapa de la reflexión de Husserl sobre la conciencia del tiempo se decide, a mi modo de ver, el destino de la fenomenología del tiempo, a saber, su estado de aporía y su carácter inacabado. Intento mostrar que este inacabamiento se debe al desajuste entre las estructuras temporales que salen a la luz en los análisis fenomenológicos y la ontología tradicional de la temporalidad. El esfuerzo de repensar esta ontología me brinda los medios para intentar superar este desajuste, señalando cómo los análisis de Husserl llevan a una nueva comprensión de las estructuras temporales de la conciencia. El propio Husserl era consciente de ello, pero no consiguió llevar a término su nueva concepción de la temporalidad de la conciencia.

Mi exposición del pensamiento de Husserl empieza con unas consideraciones metodológicas enfocadas a poner de relieve la índole propia del problema fenomenológico de la conciencia del tiempo. La fenomenología elucida la conciencia del tiempo desde el punto de vista de su estructura intencional, en lo cual se distingue de la psicología empírica o de la teoría del conocimiento en sentido tradicional. Los capítulos siguientes (3-5) reconstruyen el desarrollo de la primera teoría fenomenológica de la conciencia del tiempo, surgida de una crítica de las aportaciones de Brentano y Meinong, los principales precursores de Husserl en abordar la conciencia del tiempo desde la perspectiva de la intencionalidad.

El desarrollo de la fenomenología del tiempo resulta decisivo para el desarrollo de la fenomenología en general. En el capítulo sexto intento mostrar cómo el análisis del tiempo lleva al descubrimiento de la reducción fenomenológica y a la necesidad de una inclusión del objeto en el terreno del análisis fenomenológico. Es en el manuscrito de Seefeld de 1905 donde Husserl llega a descubrir por primera vez que la identidad del objeto es un dato fenomenológico, sin que esta identidad se deje entender como inmanente a la conciencia.¹⁸ El manuscrito de Seefeld no sólo marca un hito en el desarrollo de la fenomenología como tal, sino que hace necesario comprender la

posibilidad de una reflexión *filosófica* sobre esos condicionantes. Con todo, una tal reflexión sólo es fecunda si sus resultados tienen relevancia en el plano de la propia filosofía, y esta fue precisamente mi esperanza al reflexionar sobre la comprensión histórica de aquellas estructuras temporales que entran a formar parte de los problemas principales de la fenomenología del tiempo. (Sobre la paradójica relación entre la historicidad de la filosofía y su indiferencia intrínseca a la historia, véase R. Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad*, pp. 18 ss.)

¹⁸ El manuscrito de Seefeld se ha publicado como texto nº 35 en la parte B de *Husserliana* X. Los resultados de mi interpretación de este texto han sido decisivos para mi comprensión del problema de la identidad a través del tiempo en el terreno de la conciencia.

estructura de la conciencia del tiempo en términos de una correlación entre la conciencia y el objeto temporal. En los manuscritos de los años entre 1905 y 1911, el nuevo enfoque lleva a una superación de la comprensión dual de la conciencia del tiempo al hilo conductor del esquema aprehensión-contenido y a una nueva teoría de la conciencia del tiempo que se centra en el concepto de retención. El análisis de la correlación entre el objeto temporal y la conciencia del tiempo también lleva a una nueva comprensión de la temporalidad del río de la conciencia como radicalmente diferente de la estructura temporal de sus objetos. Mientras que la filosofía tradicional había considerado el río de la conciencia como un proceso temporal cualquiera, Husserl llega a comprender que la conciencia del tiempo no es temporal en el mismo sentido que sus objetos.

En los dos últimos capítulos de mi trabajo, intento reconstruir el camino que lleva hasta las cimas más altas del pensamiento husserliano sobre el río de la conciencia del tiempo. Al recorrerlo, Husserl alcanza una perspectiva desde la que ese río se muestra como poseyendo una estructura temporal completamente *sui generis* y radicalmente heterogénea a la temporalidad de los procesos de cambio y sus sustratos. Gracias a este descubrimiento, Husserl por un momento cree haber encontrado la solución al problema de la autoconciencia temporal, es decir, cree haber dado cuenta de cómo la conciencia puede experimentarse a sí misma en su propio flujo. No obstante, Husserl inmediatamente abandona esa solución en virtud de unas consideraciones que tienen su raíz en la idea tradicional de la exclusión mutua entre identidad y diferencia temporal. Procuro mostrar que el abandono de la solución -a mi juicio plenamente acertada- del problema de la autoconciencia temporal (en particular, el problema del regreso infinito al que parece llevar la temporalidad de esa autoconciencia) se debe a la influencia de la ontología tradicional del tiempo. Al encontrarse con la estructura temporal del flujo heraclíteo, Husserl se apoya en la comprensión unilateral de esa estructura que caracteriza la interpretación platónica del pensamiento de Heráclito y del símil del río. Esta comprensión del flujo de la conciencia es fruto de una transferencia de la estructura de la temporalidad mundana a la temporalidad de la conciencia. Al aplicar a la temporalidad de la conciencia la misma dicotomía entre identidad y diferencia que es válida para la temporalidad del mundo, Husserl se ve obligado a renunciar a su concepción decisiva de la autopercepción temporal. En cambio, una comprensión más adecuada del “río heraclíteo” permite, a mi parecer, recuperar la tesis de Husserl de un genuino autoaparecer del río de la conciencia del tiempo.

Primera parte

Heráclito y la identidad en el cambio

Primera parte: Heráclito y la identidad en el cambio

Advertencia preliminar

Los fragmentos de Heráclito se citarán aquí con su número correspondiente de la edición canónica de Diels-Kranz, pero sin añadir la letra “B” que allí corresponde a la sección de los fragmentos originales, mientras que la sección “A” consiste en una recopilación de los testimonios de otros autores sobre la persona de Heráclito y su doctrina. Las pocas referencias a estos últimos, que en el caso de Heráclito suelen ser de una fiabilidad muy escasa, irán precedidas de la letra “A”, como es de costumbre.

Si no se indica otra cosa, la traducción se toma de la reciente edición de José Luis Gallero y Carlos Eugenio López: *Héraclito: fragmentos e interpretaciones* (Madrid, Ardora, 2009). Para referirme a este libro haré uso de las siglas “GL”. En las páginas 433-438 del mismo se puede encontrar una lista de los fragmentos traducidos que mantiene el orden de la edición de Diels-Kranz. (En GL se establece un orden diferente.) Lo que he añadido a estas traducciones se pone entre corchetes angulares (“<>”). En todos los casos también he cotejado diversas otras traducciones, especialmente las de Alberto Bernabé, que destacan por su exactitud, y las que se encuentran en la edición crítica de Agustín García Calvo (Madrid, Lucina, 1984). Esta edición tiene el mérito de proporcionar siempre el contexto en el que se ha transmitido cada fragmento.

Por regla general, añadiré el número del fragmento entre paréntesis al final de cada cita o referencia. A fin de poder centrarme plenamente en el contenido del pensamiento de Heráclito, he relegado a un apéndice la discusión de problemas que afectan principalmente a la lectura e interpretación del texto como tal.

Capítulo 1: La escucha del lógos y otras formas de conocimiento

La doble faz del lógos como discurso y como verdad dicha

A modo de introducción a su escrito, Heráclito caracteriza la índole singular de su pensamiento de la manera siguiente: “Esta razón <lógos>, siendo ésta siempre como es, pasan los hombres sin entenderla, tanto antes como después de haberla oído como a lo primero después de oírla: pues, produciéndose todas las cosas según esta razón, parecen como faltos de experiencia, teniendo experiencia así de palabras como de obras tales como las que yo voy contando, distinguiendo según su modo de ser cosa por cosa y explicando qué hay con ella. En cuanto a los otros hombres, les pasa

desapercibido todo lo que estando despiertos hacen, tal como se olvidan de todo lo que durmiendo.”¹⁹

A pesar de que tanto García Calvo como GL siguen la costumbre de traducir “lógos” siempre por “razón”, hay que subrayar que en todo este fragmento el significado predominante e inmediatamente obvio de “lógos” es “discurso”: Heráclito habla del *lógos* como de algo que se va a oír, se menciona a sí mismo en primera persona como su autor, habla de la reacción de quienes lo oyen, etc. Pero esto genera un problema, pues algunas cosas que se dicen del *lógos* en el fragmento 1 y también en otros fragmentos (2, 50, 72) no parecen ser compatibles con entender “lógos” aquí simplemente como “discurso”.

Este problema aparece ya en la primera frase del fragmento, en la que Heráclito por una parte se refiere por “lógos” a un discurso determinado que se va a escuchar, pero por otra parte afirma que el *lógos* “es siempre” (*eóntos aei*).²⁰ El que el *lógos* no se identifique sin más con el discurso de Heráclito también se muestra en que en la misma frase se nos dice que los oyentes no lo han entendido antes de escucharlo. Negar expresamente que los oyentes hayan entendido el *lógos* antes de haberlo escuchado no tendría sentido si el *lógos* simplemente fuera un discurso, ya que la afirmación contraria sería absurda. (Hablar de que la gente no haya entendido un discurso que nunca ha conocido sería tan absurdo como hablar de que alguien haya suspendido un examen antes de haberse examinado.) Al hablar de una comprensión que precedería a la escucha, Heráclito por tanto nos hace saber que el *lógos* no es idéntico a su discurso, sino existe con independencia de éste. Por otra parte, al hablar de un “después” de la escucha, Heráclito identifica al mismo tiempo el *lógos* claramente con su discurso. Sólo entonces tiene sentido decir que la gente pasa sin entender el *lógos* una vez que lo haya escuchado.²¹

Para que sea posible entender el *lógos* antes de escucharlo, el *lógos* no puede ser idéntico con el discurso de Heráclito; pero para que uno pueda seguir sin entenderlo después de escucharlo, el *lógos* tiene que ser idéntico a este discurso. La primera paradoja que plantea el fragmento es, pues, que el *lógos* aparece al mismo tiempo como idéntico al discurso de Heráclito y como diferente de éste.²² Si en el fragmento 1 el acento se pone más bien en la identificación del *lógos* con el discurso particular de Heráclito, la diferencia entre los dos se enfatiza en el fragmento 50: “Si se

¹⁹ Trad. de Agustín García Calvo, que he preferido a la de GL porque conserva la antítesis “parecen como faltos de experiencia, teniendo experiencia”. Como en numerosas otras ocasiones, García Calvo establece un texto ligeramente diferente del habitual leyendo al comienzo del fragmento *Toûde lógou toûde* en vez de *Toû dè lógou toûde*. La traducción de GL sigue el texto habitual y empieza así: “De esta razón <lógos> inmutable, incapaces de comprensión se muestran los hombres”, etc. En las citas que siguen, a menudo dejaré *lógos* sin traducir.

²⁰ Para detalles sobre esta lectura, véase el apéndice, *ad* 1.

²¹ Esta escucha se opone por tanto a la escucha del *lógos* mencionada en el fragmento 50 (véase más abajo) que equivale a la comprensión del *lógos*. Sólo si el *lógos* se entiende como el discurso de Heráclito, es posible escucharlo y sin embargo no entenderlo.

²² Un impedimento de comprender el primer fragmento ha sido la presuposición -extraña en conocedores de Heráclito- de que *lógos* tiene que tener (al menos en este fragmento) un significado unívoco.

escucha, no a mí, sino al *lógos*...”²³ El significado del *lógos* en el fragmento 50 se opone, pues, expresamente al significado que predomina en el fragmento 1. El *lógos* del fragmento 50 ya no es un discurso que tiene un autor que procede “explicando (1)” y “distinguiendo (1)” ni consiste en una secuencia de palabras que se pronuncia y se escucha en ocasiones determinadas. Sin embargo, no está desligado del discurso de Heráclito, sino que puede ser escuchado al oír este discurso (cf. 50).

Ahora bien, un discurso puede ser conocido antes de ser escuchado en tanto que consiste en la manifestación de algo diferente de él. En este sentido, ya conocemos un discurso cuando no nos dice nada que aún no sepamos. El fin de todo discurso teórico es la revelación de una verdad. Esta verdad es independiente del discurso que la articula y no requiere ser comprendida a través de su exposición en un discurso determinado.²⁴ El discurso de suyo tiene la función de decir la verdad, y sólo por eso también puede ser falso o engañoso. Ahora bien, en el momento en que comprendemos cuál es la verdad (o presunta verdad) que se nos dice, la comprensión del discurso se independiza del discurso en su forma particular y se nos muestra a través de las palabras el ser de las cosas. Uno puede olvidar las palabras del discurso sin perder la comprensión de lo dicho. (Por ello, un signo característico de haber comprendido un discurso consiste en que somos capaces de expresar lo mismo con palabras diferentes.)

Al ser comprendido, el discurso adquiere el carácter universal de ser un discurso entre todos los discursos posibles que dicen lo mismo. El que diferentes discursos digan lo mismo consiste en que coinciden en la verdad que afirman. La verdad tiene un carácter universal y es siempre una y la misma. Sólo porque la verdad de suyo es universal y por ello puede ser común a discursos diferentes, dos discursos pueden decir lo mismo. Es por su referencia al ámbito universal de la verdad que diferentes discursos pueden tener en común un mismo contenido. Es el carácter común de lo verdadero en virtud del que el discurso, que es la manifestación de la verdad, pertenece a un ámbito común. Esto también vale para los discursos falsos, que coinciden en presentar algo como verdadero que no lo es; la falsedad no es sino la otra cara de la verdad. Es por tanto el carácter universal de la verdad que hace que el discurso -como el decir de la verdad- participe de su carácter universal.

²³ Esta traducción literal se puede encontrar en García Bacca (p. 243), con la diferencia de que dejo *lógos* sin traducir. Otra traducción buena sería la de Bernabé (p. 132): “No escuchándome a mí, sino a la razón <lógos>...”

²⁴ Los dos significados del *lógos* se presentan a menudo a través de la distinción entre el discurso y su “sentido”, “significado” o “contenido”. (Para algunos ejemplos, cf. Kirk, p. 37.) Pero de esta manera uno se limita a *dar un nombre* al hecho de que diferentes discursos (o partes de ellos) puedan decir lo mismo. Ni siquiera se aclara cómo hay que entender la independencia del contenido respecto al discurso. ¿No es que un contenido, sentido o significado siempre pertenece a un discurso (o a parte de un discurso)? Pero al sugerir que los oyentes podrían haber comprendido el *lógos* antes de escucharlo, Heráclito difícilmente puede estar pensando en que ellos podrían haber escuchado otro discurso que tenía el mismo contenido. Hace falta esclarecer en qué se está pensando si se dice que el sentido o contenido del discurso puede existir o ser comprendido con independencia del discurso. Esto hace necesario el recurso a la dimensión de la verdad. Como veremos, esclarecer el hecho de que diferentes discursos puedan decir lo mismo no es en absoluto una tarea ajena a la interpretación de Heráclito, puesto que se trata de un problema clave del pensamiento de éste.

La verdad dicha se puede identificar con el discurso que la dice en la medida en que el decir no es sino un medio para manifestar una verdad sobre las cosas. De ahí que sin que se comprenda cuál sea esa verdad, ni siquiera se *escucha* propiamente el discurso; lo que se escucha entonces sólo es una secuencia de palabras pronunciadas por un hablante, pero no un discurso en el que se dice algo (cf. 50). Esta es la razón por la que Heráclito identifica el *lógos* con la verdad dicha cuando habla del caso en que su discurso es comprendido (cf. 50), mientras que lo identifica principalmente con su discurso particular cuando se refiere a la situación en que la gente se muestra incapaz de comprenderlo (1). El doble significado del *lógos* corresponde, pues, a la doble faz del discurso, que es al mismo tiempo el producto contingente de un hablante particular y la manifestación de una verdad universal. La ambigüedad de los dos significados del *lógos* por tanto no es accidental, sino la unión entre lo particular y lo universal es constitutiva del ser de todo discurso. El discurso y la verdad dicha en él se copertenecen y forman una unidad indisoluble. El *lógos* es precisamente la unidad de discurso y verdad.

Esta unidad tiene dos lados que se hallan en una cierta oposición y continuamente parecen divergir en dos direcciones opuestas sin realmente poder llegar a separarse.²⁵ Es esencial a la verdad poder mostrarse como tal en forma de un discurso, y el discurso a su vez es por su propia naturaleza el proceso en el que se muestra la verdad. Aunque toda verdad se comprende necesariamente a través de un discurso (puesto que sólo un discurso puede ser verdadero y hacernos acceder a la verdad), esta comprensión nos hace acceder a ella justamente en su carácter independiente y universal. El discurso a su vez se caracteriza por ser la revelación de esa verdad: comprender la verdad dicha en él es comprender el discurso (cf. 50).

En tanto que el *lógos* se entiende en su carácter universal de ser una manifestación cualquiera de esa verdad, comprender el *lógos* consiste en comprender la verdad que pone de manifiesto. El *lógos*, al ser el decir de una verdad universal, a su vez se convierte en un ejemplar cualquiera *del* discurso universal que la dice. Pues al coincidir en la verdad dicha, también todos los discursos que la dicen coinciden en ser justamente discursos que dicen esa misma verdad. Esta coincidencia de los discursos en una misma verdad es lo que hace posible su concordancia. Heráclito resalta esa concordancia de los discursos en el fragmento 50. Escuchar en el discurso al *lógos* en vez de a Heráclito consiste en coincidir (homo-logeîn, hablar de manera igual) en un decir único y uniforme. Al escuchar el *lógos*, los discursos de los oyentes llegan a ser conformes en decir lo mismo. Es un decir único y unitario que entonces resuena en sus voces. Este significado universal del *lógos* es el otro significado que tiene *lógos* en los fragmentos 1 y 50.

El carácter común y universal de los discursos se debe, pues, al carácter común y universal de la verdad. No obstante, la comprensión de un discurso no forzosamente va acompañada del conocimiento de si lo dicho en él es verdadero. Normalmente es ciertamente posible distinguir entre entender el sentido de lo que se dice y comprobar que lo dicho es verdadero. En el primer caso, entendemos cuál es el estado de cosas que se afirma, mientras que en el segundo caso llegamos a conocer ese estado de

²⁵ Se trata pues de un ejemplo de aquello que más adelante conoceremos como la “armonía de tensiones opuestas”.

cosas mismo y así comprobamos que lo dicho es verdadero. Esta diferencia da lugar a dos modos de saber diferentes. Pues bien, Heráclito hace hincapié en esta diferencia para caracterizar la índole del saber que él trata de transmitir en su discurso.

El discurso como presencia de la verdad y como mera creencia: lógos frente a erudición

El discurso se nos manifiesta como un discurso verdadero cuando el estado de cosas que se afirma se nos da como estando presente “en carne y hueso”. La manifestación de la verdad requiere, pues, la unión entre el discurso y la presencia de las cosas. Éstas se dan entonces en su concordancia con lo dicho. El discurso por sí mismo sólo puede *articular* y así permitir la manifestación del ser de las cosas: no tiene el poder de hacer comparecer lo que afirma en forma de una presencia “en carne y hueso”. Por otra parte, tampoco requiere una tal presencia para seguir siendo la articulación de la verdad. Precisamente por eso, el lenguaje asume la importante función de conservar el saber acerca de las cosas cuando no están presentes o cuando su presencia nos es inaccesible.

En la ausencia de las cosas es el lenguaje que nos da noticia de cómo son, y es esa noticia a la que debemos nuestro saber acerca del mundo que nos rodea. Sin ese poder recordatorio y re-presentativo del discurso no podríamos poseer ningún saber acerca de lo que no es inmediatamente presente, y por ello tampoco podríamos tener ningún saber permanente. Es más, no comprenderíamos las cosas inmediatamente presentes, pues es sólo al comprenderlas en su relación con lo que no es presente que comprendemos la naturaleza de las cosas que nos rodean. (Por ejemplo, la comprensión de que nos hallamos en la cocina de nuestra casa presupone un saber acerca de una inmensa cantidad de cosas que no se nos muestran inmediatamente. Es el lenguaje y el saber adquirido a través de él que nos capacita para reconocer en cualquier momento ese lugar como una cocina.) Esta unión recordatoria entre lo presente y lo ausente es, pues, una característica fundamental del *lógos*. Entender las cosas con la ayuda del *lógos* es entender su presencia en unión con lo que no es presente.

El hecho de que el lenguaje nos permita articular una verdad sobre cosas ausentes también nos capacita para adquirir y acumular un saber acerca del mundo en toda su amplitud. Un tal saber acumulativo se caracteriza por sernos accesible principalmente de forma indirecta. No hemos estado presentes a la verdad que es objeto de este saber, sino otros la han conocido en nuestro lugar y nos la comunican. Esta forma de saber es la que Heráclito llama *polymathíe*, que significa literalmente el acto de “aprender mucho” y se puede traducir por “erudición” (GL) o “plurisciencia” (García Calvo). Ahora bien, puesto que esta es la manera como cabe alcanzar un conocimiento máximamente amplio acerca del mundo, surge la tentación de otorgar al saber acumulativo el lugar central en nuestro conocimiento y convertirlo en una guía para nuestra vida. Para los representantes de la *polymathíe*, la sabiduría se logra a través de acumular y sistematizar la mayor cantidad de saberes accesibles. Pero la adquisición de una tal sabiduría, al no consistir en conocimientos que uno haya adquirido por su propia cuenta, sino que adopta de otros, no nos hace más

inteligentes: “La erudición <polymathíe> no instruye al pensamiento; de lo contrario, habría instruido a Hesíodo y a Pitágoras, e incluso a Jenófanes y Hecateo (40).”

El carácter de la *polymathíe* de ser un saber de segunda mano es puesto de relieve por Heráclito para el caso de Pitágoras en el fragmento siguiente: “Pitágoras, hijo de Mnesarco, estudió más que ningún otro hombre, y con una selección de sus lecturas formó su propia sabiduría; mucha erudición, perverso procedimiento (129).” Según lo dicho en este fragmento, Heráclito se refiere con *polymathíe* a un tipo de saber que no se adquiere directamente, sino a través del estudio de lo que han dicho otros. Los conocimientos así acumulados se toman como el fundamento de elaboraciones propias que se presentan como si formasen una sabiduría del autor mismo. Es fácil ver que los demás autores mencionados encajan bien en esta descripción de la *polymathíe*. Hesíodo por ejemplo se basa en una selección de mitos que no proceden de él para componer de ellos una mitología propia a su gusto. En Jenófanes se unen de una manera ecléctica influencias muy diversas que recibió durante una vida larga en la que él, siendo de profesión rapsoda, viajaba por toda Grecia. Hecateo de Mileto es famoso por ser uno de los primeros historiadores y se dice de él que diseñó un mapa de la tierra.

La *polymathíe* es, pues, un saber acumulativo e indirecto que corresponde a una visión del mundo como una multiplicidad de cosas diferentes. Por ello, un rasgo común de los autores mencionados consiste en que todos ellos atribuyen un papel fundamental a algo que no han conocido en persona. Esto significa que ellos no han conocido propiamente la verdad de lo que dicen y que se atribuyen un conocimiento que ellos en realidad no poseen, sino que han cogido prestado de otros. Es probablemente por eso y por el estilo de enseñanza que era propio a sus seguidores que Heráclito llame en otro lugar a Pitágoras “príncipe de los impostores (81)”. Como se sabe, los pitagóricos se apoyaban en la autoridad de su maestro para avalar la verdad de lo que decían. “Lo ha dicho él mismo” (*autòs éfa*) era una fórmula corriente entre ellos. Pero según Heráclito, lo que había dicho él mismo en realidad era algo que habían dicho otros. De la misma manera, ni los dioses o las edades del mundo de Hesíodo ni el dios de Jenófanes o los sucesos históricos de Hecateo son algo que estos autores hayan conocido por su propia cuenta.²⁶ Los hechos históricos y geográficos recordados meticulosamente por Hecateo y los constructos especulativos de los pitagóricos tienen en común que el lector no puede conocer por su cuenta la verdad de lo que estos autores dicen. El conocimiento que ofrecen no es un conocimiento directo, sino un saber que ellos mismos han heredado de otros y que ha de aceptarse por la credibilidad de las fuentes de las que procede.

²⁶ Jenófanes muy probablemente no es el padre del eleatismo, sino su monoteísmo constituye una teologización de la ontología de Parménides. (Como ya lo puso de relieve Reinhardt, *Parmenides*, pp. 89-154.) Por ello, si Heráclito aquí tiene en mente la teología eleática de Jenófanes, habría que dar la razón a Reinhardt en que Heráclito no puede ser anterior a Parménides. De todas formas, no es seguro si Heráclito se refiere a esta parte más famosa de la obra de Jenófanes, ya que la obra de éste es muy variopinta y abarca también estudios sobre la naturaleza. (Cf. Gigon, *Ursprung*, pp. 161-181.) Pero con independencia de que Heráclito realmente esté pensando en el monoteísmo eleático de Jenófanes, éste parece ser un claro ejemplo de su *polymathíe* y no un despliegue de originalidad propia. De todas formas, Jenófanes seguramente figura en la lista por el carácter indirecto y de segunda mano de su saber, es decir, por confundir erudición con sabiduría.

Frente a una actitud que busca basar la sabiduría en la mayor cantidad de información posible, Heráclito proclama la necesidad de que el pensador se centre en aquello que puede comprobar por sí mismo: “Cosas que pueden verse, oírse, aprenderse, éstas son las que prefiero (55).” Pues lo que presentan los mencionados “eruditos” no son “cosas que pueden verse, oírse, aprenderse”, sino cosas que presuntamente han visto o comprendido otros. Lo que realmente importa no es la cantidad de las cosas que se conozcan y la cantidad de detalles acerca de ellas, sino la calidad de nuestro saber. Comprender lo que es el mundo no consiste en adquirir un saber lo más detallado y exhaustivo posible acerca de la mayor cantidad posible de cosas, sino en llegar a comprender bien las cosas con las que nos encontramos a diario (72).

Esto no significa que la erudición o el saber acumulativo no tenga valor alguno ni que convenga prescindir de ese tipo de saber completamente: “Es preciso que los amantes del saber conozcan muchas cosas (35).” El fin de este conocimiento no es, sin embargo, la adquisición de una gran cantidad de saber, sino el discernimiento de lo que es esencial: “Los que buscan oro cavan mucho y encuentran poco (22).”²⁷ Heráclito mismo demuestra repetidas veces un rico conocimiento de sus diversos antecesores, y no es una casualidad que él a menudo exponga sus doctrinas en confrontación crítica con otros autores. Pero no hay que olvidar que la erudición simplemente es una cosa distinta que el pensamiento. Lo que podemos experimentar y comprobar por nuestra propia cuenta es lo que tenemos que preferir frente a lo que sólo conocemos de oídas. Este también parece ser el sentido en que Heráclito dice que “los ojos son testigos más fieles que los oídos (101a).” En lugar de fiarse de otros o de un saber tradicional, Heráclito aconseja que cada uno asuma la plena responsabilidad de su saber y de sus acciones: “No debemos pensar ni actuar como hijos de nuestros padres (74).”

Frente al tipo de saber propio de la *polymathie*, la comprensión del *lógos* requiere conocer inmediatamente la verdad que éste pone de manifiesto. Es a través de la reflexión sobre lo que se nos muestra en nuestra propia experiencia que cabe comprender la verdad sobre el mundo. De ahí que Heráclito pueda caracterizar su procedimiento -en alusión a la famosa máxima delfica- de la manera siguiente: “Me he investigado a mí mismo (101).”

De esa investigación de sí mismo habla Heráclito en el fragmento 45: “Por mucho camino que recorras no hallarás los límites del alma, tan profundo fundamento <lógos> tiene.” Frente a la amplitud del saber que caracteriza a la *polymathie*, aquel saber que busca comprender el *lógos* en las profundidades del alma tiene el carácter de un ahondamiento. Esta dirección hacia lo profundo alude a que el *lógos* debe buscarse en una dimensión que no es la del saber acumulativo. El ahondamiento en el alma se opone a una ampliación cuantitativa del saber propia de una búsqueda que se mueve en las dimensiones de lo largo y lo ancho. (Esta misma referencia a lo hondo contiene también el fragmento arriba citado de los buscadores de oro.) Quien recorre mucho camino conoce muchas cosas, pero se queda siempre en la superficie. El ahondamiento tiene, pues, un sentido cualitativo en tanto que no hace referencia a

²⁷ Esta conexión entre los fragmentos 35 y 22 ha sido establecida por Kahn, p. 105.

conocer más cosas, sino a conocer una misma cosa “mejor”. El saber de Heráclito se distingue así de la *polymathíe* de una manera triple: es un saber de una índole diferente, su dimensión difiere del terreno del saber ordinario (profundidad frente a amplitud) y lo que en él importa no es la cantidad, sino la calidad. Si la cantidad es la característica esencial de la *polymathíe*, la calidad es lo que distingue el tipo de saber enseñado por Heráclito.²⁸

Los “límites del alma” no se encuentran en ninguna parte. La razón de ello no consiste en que “recorrer mucho camino” sea una manera inadecuada de buscarlos, puesto que los límites del alma no son límites espaciales. Todo lo contrario, si Heráclito dice que *ni siquiera* por recorrer mucho camino uno puede hallar los límites en cuestión, ello entraña precisamente que, paradójicamente, una tal búsqueda no puede estar completamente fuera de lugar. (La suposición aparentemente absurda de que quepa buscar los límites del alma recorriendo mucho espacio tiene un estilo paralelo a la suposición del fragmento 1 que los oyentes pasan sin entender el *lógos* aun antes de escucharlo.) Si dicha búsqueda fracasa, ello no se debe a que los límites se encuentren en otro sitio -o en otra “región ontológica”- y que en vez de recorrer tanto camino habríamos de limitarnos a lo más cercano que puede haber, a saber: la intimidad del alma. Más bien es al revés: si la búsqueda fracasa es porque no puede abarcar tanto terreno como sería necesario y a pesar de recorrer todo camino posible se queda corta. Sólo por ello la imposibilidad de encontrar los límites del alma a través de recorrer mucho camino puede ser una señal de la lejanía de estos límites. Si la incapacidad de encontrar algo muestra la lejanía de lo buscado, ello presupone que la búsqueda no simplemente se mueve en un ámbito completamente equivocado.

Los límites en cuestión ciertamente limitan el espacio que se recorre, pero a pesar de ello resultan inalcanzables. A pesar de que en cierto sentido la búsqueda sigue un método inadecuado y se mueve en la dimensión equivocada (amplitud en vez de profundidad, espacio en vez de alma), el que los límites del alma estén más allá de su alcance tiene un sentido *cuantitativo*. Aquí coincide, pues, la lejanía cualitativa con una cierta superación cuantitativa. Cualquier límite que se ponga, por lejos que esté, no será nunca capaz de abarcar tanto espacio como lo hacen los límites del alma. Estos límites no se encuentran *en* el mundo, pero no porque sean límites que no pertenezcan al mundo, sino precisamente porque no son sino “los límites de mi mundo”.

De una manera similar dice Aristóteles en una celeberrima frase: “El alma es en cierto modo todas las cosas.”²⁹ Los límites del mundo humano se definen por el curso del sol: “Confines de la aurora y del crepúsculo son la Osa y, frente a la Osa, el hito radiante de Zeus (120).” Pero incluso estos límites tienen un más allá. En cambio, los límites del alma coinciden con los límites del mundo como tal. Incluso el sol, que pone sus límites al espacio en el que vivimos, es a su vez de un tamaño limitado y sus límites se nos muestran a nosotros (cf. 3). En cambio, el alma limita el mundo en su conjunto y

²⁸ Esta preferencia por la calidad frente a la cantidad es un motivo recurrente en toda la obra de Heráclito y es lo que a menudo ha sido atribuido demasiado fácilmente a una mentalidad aristocrática.

²⁹ *De anima*, III, 8.

sus límites están más allá de nuestro conocimiento.³⁰ Son estos límites que confieren al mundo su carácter de formar un todo unitario. Una totalidad siempre es una totalidad limitada; si no, no sería una totalidad, sino el infinito. Pero los “límites” que dan su estructura al mundo no son límites que se encuentran en el mundo, ya que son límites del mundo como tal.

Es el *lógos*, el lenguaje que contiene la verdad sobre el mundo, del que Heráclito dice en el fragmento 45 que habita en el fondo del alma, y son los límites del *lógos* que se identifican con los límites del alma. (Un eco del fragmento puede escucharse en la famosa frase wittgensteiniana: “Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo.”)³¹ La verdad sobre lo que es el mundo no hay que buscarla fuera de nosotros, sino en cierto sentido hay que buscarla en nosotros mismos. Esta es una convicción que han expresado muchos de los grandes pensadores y tal vez sea una nota definitoria del pensamiento filosófico como tal.

Porque cada uno tiene una experiencia propia del mundo, le es dado conocer la naturaleza de las cosas por su propia cuenta: “Común a todos es la capacidad de reflexión <*phrónein*> (113).”³² “Reflexionar es la virtud suprema; y sabiduría, decir la verdad y obrar lúcidamente de acuerdo con la naturaleza (112).” Como sabemos, la apertura al *lógos*, al igual que el *lógos* mismo, tiene el carácter de ser “común a todos” (72, 114, cf. 2). Este conocimiento tiene sin embargo el carácter paradójico de que cada uno lo tiene que buscar en sí mismo. Lo que es común a todos no se encuentra en un lugar público, sino en lo más íntimo, a saber: en las profundidades del alma. Para conocer lo que es común a todos, cada uno tiene que conocerlo en tanto que le es propio a él. La experiencia del mundo que todos comparten es a la vez una experiencia que es privada y propia de cada cual. Sólo tengo *mi* experiencia del mundo, a pesar de que esta experiencia me abre a un mundo que es “uno y común” (89). Por eso, dirigirse a lo común coincide con dirigirse a lo que a cada uno le es exclusivamente propio.³³

La comprensión del lógos y la extrañeza de lo familiar

La plena comprensión del sentido de un discurso siempre requiere una familiaridad con las cosas de las que se habla. Si digo por ejemplo que he pintado la puerta del sótano verde, esta frase se entiende si se conoce esa puerta y se sabe cuál es el color verde. Este conocimiento se consigue a través de una familiaridad directa que se adquiere por la experiencia. Otra condición de la comprensión, acaso todavía más

³⁰ La conexión entre el fragmento sobre el tamaño del sol y el sobre los límites del alma ha sido puesta de relieve por Hermann Fränkel (cf. GL, p. 255).

³¹ *Tractatus*, 5. 6.

³² Compárese también el fragmento 116, cuya autenticidad sin embargo resulta dudosa: “A todos cabe conocerse a sí mismos y ser juiciosos (116).”

³³ Esta curiosa coincidencia entre lo común y lo propio explica porque Heráclito puede insistir a la vez en la importancia de lo que es común de la verdad y en que el camino hacia la verdad es la investigación de sí mismo. El *lógos* es a la vez *lógos* del mundo y *lógos* del alma.

decisiva, es desde luego que se conozca el significado de las palabras que componen la frase.

La familiaridad con el significado de las palabras y con las cosas a las que se refieren son, pues, dos condiciones básicas para comprender un discurso. Estas dos condiciones no son independientes y en cierto modo no son sino una. Se adquiere al mismo tiempo la familiaridad con las palabras y con las cosas, lo uno es inseparable de lo otro. (Por ello, la primera lengua que se aprende no es simplemente una lengua entre otras, sino de alguna manera siempre sigue siendo para nosotros “la” lengua por antonomasia.) Ahora bien, en el caso del discurso de Heráclito, estas dos condiciones efectivamente se dan, pero sin embargo es como si no se dieran. Los oyentes “parecen como faltos de experiencia, teniendo experiencia así de palabras como de obras tales como las que yo voy contando (1)”. Esta es la segunda paradoja que Heráclito nos presenta en el fragmento 1. Lo dicho en el *lógos* es familiar a los hombres y a la vez les resulta extraño. Esta misma paradoja también se expone en el fragmento 72: “Con aquello que tratan de continuo, la razón <*lógos*>, están en desacuerdo. Y aquello que frecuentan a diario les parece extraño.”³⁴

Los hombres se hallan en continua presencia de la verdad del *lógos*, pero no reconocen esa presencia y por ende tampoco entienden las palabras que se refieren a ella: “Al juzgar lo evidente se engañan los hombres, como le sucedió a Homero, el más sabio de los griegos, a quien unos niños que mataban piojos engañaron diciéndole: ‘Cuántos vimos y cogimos, los dejamos; los que ni vimos ni cogimos, los traemos’ (56).”

La gente se engaña acerca de la naturaleza de las cosas que la rodean y por eso no entiende lo que se dice sobre ellas. Lo dicho incluso le parece absurdo, ya que es justamente lo contrario de lo que espera oír. Homero no se da cuenta de la naturaleza de lo que tiene delante -niños que cazan piojos- porque no es capaz de verlo: es ciego. Del mismo modo que Homero no puede servirse del sentido de la vista del que en principio dispone (para ser ciego, uno tiene que ser potencialmente vidente), los hombres en principio están dotados de la necesaria capacidad de comprensión, pero no saben hacer uso de ella (113, 2, 72). Todos tienen oídos para el *lógos*, pero es como si estuvieran sordos (34). Lo que quieren decir los niños es obvio para quien pueda verlos, pero para quien no los vea es difícilmente comprensible, ya que no sabe a qué se refieren las palabras.

Homero oye en lo dicho por los niños la referencia a la guerra y entiende ésta en su sentido estrecho. Aunque él sabe más que cualquier otro griego sobre este tema, precisamente por esa cantidad de saber no es capaz de advertir que el lenguaje de la guerra se está usando en un sentido amplio y general que permite aplicarlo a una situación como la caza de piojos. Lo que Homero no comprende es que la estructura de la guerra es universal y que por ello el lenguaje de la guerra se extiende también a otros ámbitos de la realidad.³⁵ De la misma manera, los hombres dan un sentido demasiado limitado a las palabras que oyen entendiéndolas desde el contexto al que

³⁴ En la traducción de GL he suprimido las palabras “que todo lo dirige” después de “la razón”, ya que esas palabras probablemente no procedan de Heráclito.

³⁵ Sobre este punto crucial tendremos que volver más adelante. De momento sólo podemos interpretar este fragmento desde el ángulo de la incomprensión del *lógos* y la extrañeza de los hombres ante el ser del mundo que les rodea.

están acostumbrados. Por ello, no son capaces de comprender cómo se usan en el discurso. Al igual que Homero sitúa lo dicho en el contexto de aquella forma de persecución y cautiva que le es habitual -una controversia armada entre hombres-, los oyentes entienden lo dicho situándolo en el horizonte de su comprensión habitual de las cosas.

La comprensión del discurso de Heráclito requiere una familiaridad con las palabras que contiene y las cosas de las que trata, pero en cierto modo esa familiaridad no se da. No porque el discurso se refiera a algo que se esconde a los hombres, sino porque éstos se esconden ante aquello (72, 16). La verdad sobre las cosas se manifiesta a los hombres aun antes de que Heráclito se la diga, pero éstos no se percatan de esa manifestación; ante la presencia de la verdad los hombres se comportan como si no se hallaran presentes: "Incapaces de comprender lo que oyen, a sordos se asemejan; de ellos habla el proverbio: aunque presentes, están ausentes (34)." De ahí que su reacción sea la de estupor y rechazo: "Al necio deja estupefacto cualquier razonamiento (87)." "También los perros ladran a quien no conocen (97)." Esta desconfianza es responsable de que no lleguen a abrirse al conocimiento de una verdad que trasciende los límites de su visión acostumbrada del mundo (86).

Si la verdad que el discurso de Heráclito articula no es manifiesta a los hombres, ello no se debe, pues, a que esta verdad no se manifestara, sino a que los hombres no son capaces de recibir su manifestación. La ceguera ante lo que tienen delante impide que dispongan de la experiencia necesaria para comprender lo que se les dice, por lo cual al escucharlo se asemejan a sordos (34). Están familiarizados con el significado de las palabras que oyen, pero aun así no comprenden lo que se les dice. Del mismo modo que ven las cosas como si no las vieses, oyen las palabras como si no las oyesen (56, 1, 34). La singular dificultad que plantea la comprensión del discurso de Heráclito consiste, pues, en que el discurso mismo tiene que transmitir la familiaridad que su comprensión presupone. Esta circularidad exige que este discurso cumpla su decisiva función comunicativa aun antes de que se entienda, ya que sólo así puede llevar a la comprensión requerida.

Heráclito ilustra esta situación comparando su discurso con los dichos del oráculo de Delfos: "El Señor cuyo oráculo está en Delfos ni revela ni oculta: indica (93)."³⁶ Lo que es presente al conocimiento del dios Apolo, el curso del devenir en su conjunto, no les es presente a los hombres porque éstos se aferran a lo que se les muestra en el presente. El oráculo procede indicando a los hombres los signos presentes de lo que va a pasar o de lo que ha sucedido antes. Esas indicaciones no ocultan nada, ya que el procedimiento a través de indicaciones no es un mero sustituto de una información más directa. Pues sólo se puede revelar aquello que de suyo ya es manifiesto en el sentido de que es accesible a un conocimiento. Por ejemplo, alguien sólo puede mostrarnos un objeto que de suyo es perceptible.

Ahora bien, el futuro que el dios de Delfos nos comunica a través de sus dichos sólo es presente a la inteligencia del dios, pero no a la de los hombres. Lo presente, lo

³⁶ El que Heráclito vea ahí un paralelismo se muestra también en que la estructura de sus dichos imita la de las sentencias del oráculo. Como ya vimos, también la caracterización que da de su modo de proceder es una alusión al oráculo de Delfos. Posteriormente veremos en qué sentido también la otra de las dos máximas délficas ("nada en exceso") se halla en una estrecha relación con su pensamiento.

que éstos pueden ver y oír, sólo contiene una huella de lo que va a pasar, y para acceder al conocimiento de lo que no es presente hace falta interpretar esa huella correctamente. Sólo aquellos que sepan leer los signos presentes accederán al conocimiento del futuro al que se refieren; y sólo los que sean capaces de ver así lo no-presente en lo presente comprenderán también las palabras del dios que hablan de ello. Para comprender la relación entre lo presente y lo ausente, hace falta *interpretar* lo presente de una manera diferente a la acostumbrada. Esta interpretación a su vez ya no puede ser comunicada, sino hace falta que uno la encuentre por sí mismo. La ambigüedad de las indicaciones del oráculo no es un ocultamiento de una verdad unívoca, sino corresponde a una ambigüedad en el ser de las cosas mismas. Es esta ambigüedad de las palabras que hay que comprender para llegar a comprender la naturaleza de las cosas y así sacar las consecuencias que uno tiene que sacar. Lo no-presente no debe entenderse como una mera presencia a venir.³⁷ El oráculo no nos revela de antemano un presente que todavía no ha llegado, sino más bien nos indica cómo lo no-presente habita lo presente. No informa sobre presentes lejanos e inaccesibles, sino nos lleva a comprender lo presente de tal manera que captamos en él lo que ha sido y lo que está por venir.

Lo dicho por el dios tiene la apariencia de ser el producto de una mente trastornada, ebria, pero en realidad tiene un carácter perfectamente sobrio y adecuado: “Con boca delirante, la Sibila profiere palabras graves, sin adornos, sin perfumes, pero su voz se prolonga en el tiempo por obra divina (92).” Las palabras de la Sibila trascienden el presente porque ella logra participar del conocimiento divino. Lo que a los hombres fácilmente puede parecerles el fruto de la locura en verdad es un conocimiento perfectamente sobrio. La extraña manera como este conocimiento divino aparece en el mundo y se les transmite impide que lo reconozcan como lo que es: “Por incredulidad escapan al conocimiento la mayor parte de las cosas divinas (86).” Los hombres no quieren interpretar y así buscar un significado que no es inmediatamente obvio para ellos; no quieren hacer uso de su inteligencia, sino que esperan que todo se les muestre directamente. Pero no todo puede ser mostrado de esta manera, hay cosas cuya comprensión sólo se alcanza a través de una interpretación de la realidad que se opone a la manera habitual de como la gente comprende el mundo.

Entender una indicación consiste en ser capaz de seguir correctamente el camino que se indica. Pero sólo sabemos del todo si realmente hemos seguido el camino correcto cuando llegamos a su fin. Es al encontrarnos con aquello a lo que lleva el camino cuando podemos estar seguros de haber comprendido la indicación. Es más, sólo si conocemos el fin del camino indicado podemos comprender la indicación en cuanto a su intención de llevarnos hacia este fin. Puesto que el fin es precisamente lo que confiere su sentido -su razón de ser y su dirección- tanto a la indicación como al camino mismo, no es antes de haber llegado a él que realmente entendemos la

³⁷ Este fue el error fundamental de Cresos. No es que él meramente malentendió a qué reino el oráculo se refería en virtud de que éste se expresó de una manera innecesariamente oscura. (En efecto, en este caso se le podría haber dicho directamente que si empezaba la guerra, la consecuencia iba a ser la destrucción de su reino.) El oráculo simplemente no ofrece predicciones al modo de una previsión meteorológica.

indicación y el camino como lo que son. La comprensión del discurso de Heráclito exige, pues, acceder a la realidad misma que se articula en él. Sin eso, no se sabe de qué se está hablando. Pero esa realidad sólo se muestra a quien sabe advertirla, y uno sólo puede aprender a reconocerla si comprende el discurso. Puesto que esta comprensión exige acceder a la presencia de aquello que se trata de manifestar, la comprensión del discurso coincide con la comprensión de su verdad. La verdad y el sentido del discurso se comprenden de una vez, y hasta que esto ocurra los oyentes no pueden entender lo que Heráclito está diciendo.

Ahora bien, para acceder a la realidad en cuestión, que ya es presente, pero que sin embargo pasa desapercibida, hace falta cambiar la clave interpretativa bajo la cual se consideran las cosas. Como ocurre con Homero, los hombres se engañan acerca de lo que tienen delante porque malentienden su naturaleza. Sólo si logran salir de este malentendido, podrán ver lo que Heráclito les indica y, por saber de qué está hablando, serán capaces de entender su discurso.

Esta comprensión requiere por tanto un salto que se prepara con indicaciones que tienen el fin de ayudarnos a comprender por nosotros mismos la verdad que se nos quiere transmitir. El sentido de las indicaciones del discurso (su carácter de indicar esa verdad determinada) sólo se nos descubrirá cuando hayamos encontrado aquello a lo que están destinadas a llevarnos. Por el carácter peculiar de lo que se trata de comunicar, la comunicación tiene que consistir en plantear un enigma que tenemos que resolver nosotros mismos atendiendo cuidadosamente a lo dicho. La solución la tenemos que encontrar nosotros mismos, sólo es posible indicarnos el camino que lleva a ella planteándonos el enigma. Por ello, el discurso de Heráclito tiene ese carácter enigmático que ha hecho que se le llamara “el Oscuro”. Pero esa oscuridad se debe principalmente a que la comprensión de lo dicho por él requiere que a los oyentes primero se les abran los ojos. La solución sólo se encuentra si primero se comprende bien el enigma que hay que resolver, y para ello primero hace falta enfrentarse al enigma mismo. Pues no es posible encontrar la solución de un problema que uno no haya reconocido como tal.

El problema de la relatividad del ser: lógos común frente a entendimiento particular

Los oyentes, sin embargo, tienden a confundir esa situación peculiar con otra que les es mucho mejor conocida. Si las cosas de las que Heráclito habla no les parecen ser como él dice que son, lo atribuyen a que el ser del que Heráclito habla es un ser relativo. Lo que Heráclito dice se entiende entonces como relativo a un punto de vista particular, y por ello ya no parece extraño que desde otros puntos de vista -igualmente posibles- el mundo se presente de una manera diferente. Esta es una situación a la que los oyentes están perfectamente habituados. Cualquier hombre suele tener sus opiniones privadas sobre las cosas en virtud de que el ser de éstas se muestra diferente según la perspectiva de cada uno. Esta relatividad no es para ellos algo que haya que superar, sino la diferencia de las perspectivas y opiniones se considera como un derecho que se debe proteger: “El parecer particular es una enfermedad sagrada (46).” La comparación de la opinión con el delirio de la epilepsia tiene el sentido de

que en ambos casos las cosas aparecen de una manera que es exclusiva a una persona en particular. La creencia de la gente en que cada uno tiene un “entendimiento particular” (2) es una enfermedad, pero una enfermedad que está sancionada socialmente y que pasa por ser intocable. Cada uno tiene por válido el aspecto que las cosas le muestran a él, y si lo dicho por otro no coincide con su propio parecer, por eso mismo no lo considera válido para sí mismo, ya que corresponde a un punto de vista que no es el suyo.

En la medida en que el ser de todas las cosas es relativo, todo lo que cabe decir son opiniones: “Mera opinión es aquello que incluso el más digno de confianza conoce y sostiene... (28).”³⁸ Siguiendo esta máxima, la gente escucha lo que dice Heráclito como la expresión de sus propias opiniones y así atribuye lo dicho a una determinada persona y su punto de vista particular: no escucha al *lógos*, sino sólo a Heráclito (cf. 50). Semejante confusión se debe a que los hombres ignoran el carácter universal de la verdad, que es común a todos, y por eso no tratan de encontrar la verdad universal, sino creen que cada uno debe tener su propia manera de comprender el mundo: “Es preciso seguir lo común. Sin embargo, pese a ser la razón <*lógos*> propia de todos, la mayoría vive como si poseyera un entendimiento particular (2).”³⁹

La creencia en la relatividad de la verdad no es simplemente una ilusión, sino que tiene un fundamento en las cosas que Heráclito reconoce y al que otorga una gran importancia. El que la gente pueda creer en una verdad relativa tiene su razón en una aparente relatividad del ser. El ser de las cosas se presenta de una manera diferente a diferentes personas o a diferentes tipos de seres vivos. Lo que es favorable a uno puede ser adverso a otro, del mismo modo que el agua del mar es nutritivo para los peces, pero impotable para los hombres (61). El aspecto que las cosas presentan depende de la constitución y situación de quien las percibe. Este aspecto no es una mera apariencia, sino es la manera como las cosas son para cada uno: el agua del mar efectivamente es saludable para los peces y perniciosa para el hombre.

Las cosas que pertenecen al mundo de nuestra vida cotidiana -como casas y bosques, animales y personas, útiles y obras de arte, el cielo, la tierra y el mar, etc.- son para nosotros “tal como aparecen”. Su ser se vincula con su aparecer de una manera inseparable. (Si el ser y el aparecer no se corresponden, esto significa que las cosas aparecen de una manera diferente de como aparecen o deberían aparecer en condiciones “normales”.) Por ello, el ser de las cosas que experimentamos a diario y

³⁸ Como ya lo ha mostrado Reinhardt (1942, cf. *Vermächtnis*, p. 45 ss.; cf. también Marcovich, pp. 74 ss.), la supuesta segunda mitad del fragmento es una cita independiente.

³⁹ En griego jónico, *xynós* (palabra equivalente a la ática *koinós*) significa común o universal. La palabra *axýnetoi* (“sin entender”) del fragmento 1 está destinada a resaltar la conexión entre lo común o universal y el conocimiento, que consiste en que el conocimiento auténticamente tal se refiere a una verdad universal que es una y la misma para todos. Al igual que en diversas otras ocasiones, Heráclito quiere señalar como en el lenguaje resuena la naturaleza de las cosas. Otro juego de palabras similar se encuentra al comienzo del fragmento 114. Al ser pronunciadas, las palabras *xyn nòi* (= con inteligencia) coinciden con *xynòì*, que es el dativo modal de *xynós* y significa: de manera común. Los que hablan con inteligencia hablan de tal modo que lo que dicen es patrimonio común de todos, y no propio a ellos en particular. García Calvo (p. 39) recoge este juego de palabras al traducir *xyn nòi* por “con sentido común”.

que configuran el mundo de nuestra vida cotidiana es necesariamente un ser relativo.⁴⁰

La consecuencia que la gente saca de esta experiencia de la relatividad del ser es que la verdad también es relativa y depende del punto de vista desde el que se consideren las cosas. A cada punto de vista le corresponde por ello una verdad diferente. Un discurso que articula una tal verdad relativa es la expresión de la perspectiva de su autor y muestra cómo se presentan las cosas para esa persona determinada. En la misma medida en que cada uno tiene su propia perspectiva sobre el mundo, también puede tener su sabiduría privada que se refiere al mundo tal y como se presenta desde esta perspectiva. Semejante sabiduría tiene, pues, una validez restringida a una determinada perspectiva: “Los asnos prefieren la paja al oro (9).” Lo que es favorable o adverso, posible o imposible, prudente o imprudente depende de la forma de ser y de la situación de cada cual. Por ello, cada uno puede fabricarse una sabiduría a su propia medida. En este sentido, cada individuo es la medida de su propia sabiduría, cada cual sabe mejor cómo las cosas se muestran desde su propia perspectiva y es el mejor juez de cómo es su mundo. Esa sabiduría privada es apta para servir a los fines de una actitud interesada en la que cada uno mira por su bien propio, y la validez de ella es relativa al modo de ser de la persona en cuestión. Para la mayoría de los hombres, este es el tipo de saber que realmente importa para la vida.

A esa sabiduría privada se opone radicalmente la sabiduría apoyada en el *lógos*, que pretende una validez universal para todos. El *lógos* no articula una verdad que es relativa a una determinada persona, sino una verdad que es propia de todos y de nadie en particular. Por ello, para la escucha del *lógos* no importa quien sea el hablante (cf. 50). Todos los hombres están dotados de la capacidad para comprenderla y vivir de acuerdo con ella: “Común a todos es la capacidad de reflexión <*phrónein*> (113).”⁴¹ Hacer uso de esa capacidad es también lo que constituye lo esencial de una vida virtuosa: “Reflexionar <*sophrónein*> es la virtud suprema; y sabiduría, decir la verdad y obrar lúcidamente de acuerdo con la naturaleza (112).”

La sabiduría auténticamente tal consiste en recurrir a una esfera de verdades que es una y la misma para todos: “Preciso es que los que razonan con sensatez se afiancen sobre lo común a todos, como una ciudad en su ley; incluso con más firmeza.”⁴² Pero ello requiere elevarse por encima de las limitaciones de los puntos de vista privados (2, 72). Por esta razón, Heráclito exhorta a sus oyentes a no contentarse con sostener una opinión arbitraria: “No conjeturemos a la ligera sobre los asuntos

⁴⁰ Como veremos, Heráclito insiste en diversos lugares en esta relación entre el ser de las cosas y su modo de aparecer, y su manera de escapar del relativismo resultante no es ciertamente la de sustituir el mundo que aparece en nuestra experiencia diaria por un mundo verdadero detrás o más allá de él. El tema de Heráclito efectivamente es “el mundo tal y como los hombres lo experimentan” (Kirk, p. 132). Aunque el ser de este mundo sea un ser relativo, es en él que vivimos nuestra vida. El redescubrimiento del mundo de la vida como tema del pensamiento ha hecho posible también el reencuentro con el pensamiento griego. La relación del pensamiento de Heráclito con el problema del relativismo que se plantea a propósito del ser del mundo de la vida es el tema central de la interpretación de Klaus Held (1980).

⁴¹ Compárese también el fragmento 116, cuya autenticidad sin embargo resulta dudosa: “A todos cabe conocerse a sí mismos y ser juiciosos (116).”

⁴² Traducción de Alberto Bernabé (p. 132).

importantes (47).” De la misma manera que la verdad relativa corresponde a una cierta relatividad en el ser, la verdad que es común a todos tiene que corresponder a un ser que también es uno y el mismo para todos. Este ser universalmente idéntico lo encontramos si reparamos en que, a pesar de todas las relatividades, el mundo es uno y el mismo para todos: “Uno y común es el mundo de los despiertos, mientras que los durmientes se vuelven hacia su propio universo (89).”⁴³ El ser relativo de las cosas que experimentamos se deja considerar como “un ser aparente” en el doble sentido de que este ser difiere en virtud de su diferente modo de aparecer a un “sujeto” y de que, por eso mismo, su apariencia tiene un cierto carácter ilusorio. El ser relativo es un “ser para alguien” y por ende es un ser ilusorio en tanto que no es uno y el mismo para todos. La ilusión no consiste en la relatividad como tal, sino en confundir el ser relativo con el ser verdadero. (La gente habitualmente no se da cuenta que lo que toma por el ser de algo es meramente un ser relativo a una determinada perspectiva y que la misma cosa se presentaría de otra manera desde una perspectiva diferente.) De modo análogo, el mundo privado del sueño es ilusorio en la medida en que se confunde con el mundo de la vigilia que es el mismo para todos.

La sabiduría privada comparte con el sueño que no alcanza el mundo verdadero de la vida despierta en tanto que este es un mundo común. Si el mundo es uno y el mismo para todos, su ser no puede reducirse a un ser relativo. El ser del mundo de la vida despierta, a diferencia del ser del mundo onírico, es el mismo para todos. De ahí que Heráclito considere la comprensión de este ser, *en tanto que* es el mismo para todos, como análogo al estado de la vigilia y el encerramiento en el ámbito de los aspectos relativos que el ser del mundo nos muestra como un modo de vida análogo al sueño. Este mismo sentido tiene la comparación del estado de los hombres con el sueño que aparece en el fragmento 1: “En cuanto a los otros hombres, les pasa desapercibido todo lo que estando despiertos hacen, tal como se olvidan de todo lo que durmiendo.” Los que sueñan se hallan en presencia de las cosas, pero no las ven. En vez de estar presentes al verdadero ser del mundo, les es presente un ser ilusorio que es diferente para cada cual y cuyo conocimiento tiene un carácter privado.⁴⁴ Esta situación es análoga a como los hombres suelen comportarse en la vida despierta. A pesar de que viven en un mundo que es uno y común, lo entienden como si cada uno tuviera su mundo privado. De ahí que experimentan el ser del mundo de la vigilia como si no lo experimentaran (1), siendo presentes a este mundo como si fueran ausentes (34). Comprender el ser del mundo como un ser relativo es vivir en estado de vigilia como si se estuviera soñando, pues se confunde el ser del mundo único y común de la vigilia con el ser relativo y privado del mundo onírico.

El carácter universal del *lógos* no se debe a que el ser universal del mundo sea indiferente a todo punto de vista, y la superación de la relatividad de la verdad no consiste en prescindir de los aspectos relativos que las cosas presentan y considerar el

⁴³ Es una cuestión discutida si en el fragmento 30 las palabras que caracterizan el cosmos como “el mismo para todos” realmente son de Heráclito.

⁴⁴ Otro importante aspecto de esta comparación es que al soñar cada uno puede confeccionarse el mundo según su propio gusto y sus propias inquietudes. De la misma manera, el entendimiento particular comprende el mundo a partir de los propios deseos y temores: el ser del mundo se interpreta a partir de los propios intereses.

ser del mundo con completa independencia de éstos. Es cierto que el *lógos* es universal y común porque es la comprensión de una unidad que subyace a la diferencia de los aspectos. Sin embargo, la unidad en cuestión no es una unidad más allá de esta diferencia.

Las cosas de las que Heráclito habla son las cosas de las que tenemos experiencia (1), tal y como se muestran en esta experiencia (55). El pensamiento de Heráclito no pretende elevarse a un plano en el que ya no se dan los diferentes aspectos con los que aparecen las cosas, sino la unidad del ser que este pensamiento trata de poner de relieve es precisamente una unidad que pertenece a la diferencia de los aspectos como tales. Esta diferencia y su relación con los diferentes puntos de vista posibles se comprende como una necesidad que tiene su fundamento en la naturaleza de las cosas.

La naturaleza universal de las cosas no es *otra* que su naturaleza relativa, y su comprensión no consiste en dejar de lado la relatividad del ser de las cosas, sino en comprender esta relatividad correctamente. Por tanto, para llegar a comprender la verdad universal que Heráclito atribuye al *lógos*, es menester ahondar también en la razón de que la verdad puede aparecer como relativa.

La fórmula “todo es uno”

Pues bien, ¿en qué consiste esa verdad que es una y la misma para todos? El fragmento 50 nos ofrece una importante clave: “Si se escucha no mi voz, sino la de la razón <*lógos*>, es sabio convenir que todo <*pánta*> es uno.”

El mero hecho de que la verdad del *lógos* se deje concentrar en una fórmula única ya nos muestra que esa verdad no se halla al mismo nivel que la verdad de lo dicho en un discurso cualquiera. La verdad del *lógos* no consiste en un conjunto de verdades diferentes que mantienen entre sí una unidad temática. Más bien es una verdad única que se condensa en una fórmula que apenas consta de tres palabras. El discurso en toda su complejidad debe entenderse como el despliegue y la explicación de la verdad simple que todo es uno; y ésta a su vez debe entenderse como la condensación de la verdad compleja que se expone a lo largo del discurso. Por tanto, se da una coincidencia entre la verdad única que todo es uno y la multiplicidad de las verdades contenidas en el discurso; o más bien entre esa verdad única y la totalidad de las verdades universales acerca de la totalidad de las cosas.

De acuerdo con la indicación de Heráclito mismo, tenemos que acercarnos a su discurso tomando como hilo conductor la fórmula en la que se concentra la verdad que se enseña en éste. La razón de que esta fórmula de entrada tenga una apariencia paradójica consiste en que al hablar en plural de todas las cosas (*pánta*), Heráclito presenta éstas como formando una multiplicidad. Lo que afirma de esta multiplicidad es la unidad; pero la multiplicidad es contraria a la unidad: lo que es uno se opone a lo que es múltiple, y viceversa. Es como si se dijera: todas las cosas, que son múltiples, no son múltiples, sino una. Lo que el discurso de Heráclito quiere explicar es por consiguiente cómo todas las cosas pueden ser a la vez una y muchas. Pero la fórmula tiene otro segundo aspecto no menos extraño. Heráclito afirma que todo es a la vez

uno y múltiple; afirma, por tanto, una unidad entre lo uno y lo múltiple, es decir, una unidad entre unidad y multiplicidad. Esto significa que la unidad de todas las cosas se describe como la unidad formada por un par de opuestos que incluye la unidad misma como uno de sus miembros. El fragmento 50 nos enseña, pues, que la unidad entre unidad y multiplicidad es la clave para entender el ser de todas las cosas. Para entender el *lógos* tenemos que entender esa extraña coincidencia de lo uno y lo múltiple.

El sentido en que la unidad puede ser afirmada de la totalidad de las cosas no es unívoco. Todas las cosas pueden ser “una” o bien tomadas en conjunto o tomadas de una en una. Ahora bien, si se entiende la unidad como el mero “ser uno” en sentido numérico -opuesto al ser dos o tres-, la fórmula se volvería tautológica en un caso y otro: el conjunto de todas las cosas es “uno” en el sentido de ser un único conjunto, y toda cosa singular que consideremos también siempre es “una”, y no varias. A estas luces, la fórmula del fragmento ya no parecería paradójica, sino tautológica y trivial.⁴⁵ Sin duda, la unidad no se reduce aquí a la mera unidad aritmética, establecida acaso por algún criterio externo, sino debe entenderse como una unidad que es inherente al ser de las cosas mismas. Por ende, también es necesario elucidar cómo hay que entender la índole de esa unidad que se afirma para todas las cosas.

Un camino que sugiere el fragmento mismo es el de partir de la oposición entre multiplicidad y unidad. Para entender la unidad afirmada por Heráclito es menester saber cuál es la multiplicidad a la que se opone. A este fin debemos preguntarnos en qué sentido según Heráclito todas las cosas corren el peligro de *no* ser “una”, sino múltiples. En primer lugar hay que saber si la multiplicidad en cuestión se atribuye al ser de todas las cosas en conjunto o al ser de cada cosa por separado, y en segundo lugar tenemos que preguntarnos por el carácter de esa multiplicidad y de sus componentes.

La multiplicidad y unidad del ser del mundo y de las cosas particulares

Como vimos anteriormente, Heráclito opone la verdad del *lógos* a dos formas de conocimiento que nos presentan sus respectivos objetos en términos de una multiplicidad. ¿Cómo se entiende en cada caso la multiplicidad en cuestión?

1. Para el saber acumulativo (la *polymathíe*), el mundo se compone de una multiplicidad de cosas diferentes. El ser del mundo se descompone en una multiplicidad de cualidades que se reparten en una multitud de cosas. Es a partir de esta pluralidad que la *polymathíe* procura entender el mundo en su totalidad. De esta manera, el saber acumulativo entiende el mundo como una multiplicidad de cosas y eventos. Las múltiples cosas diferentes se hallan en interacción mutua y el mundo en

⁴⁵ Puede sin embargo no ser trivial llamar la atención sobre el hecho de que todas las cosas tengan el carácter de la unidad numérica y que este carácter por tanto sea común a todo género de seres. Como se sabe, este es el sentido de la famosa fórmula escolástica *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. No es trivial advertir que la unidad constituye una característica universal de cuanto existe o de todo lo que podemos experimentar. Pero sí lo es afirmar que cada una de las cosas es *una*.

su totalidad se halla en constante cambio. Esto significa que el ser del mundo se dispersa en una multiplicidad no sólo espacial, sino también temporal de cosas, estados, cualidades, relaciones y acontecimientos. La *polymathie* establece el inventario de todas las diferentes cosas y procura conocer las leyes que rigen todo lo que sucede con ellas. Trata de sacar a la luz las relaciones mutuas entre los diferentes eventos ascendiendo del conocimiento de cosas particulares a un conocimiento de leyes generales acerca de los diversos tipos de cosas y eventos. En último término, la *polymathie* apunta a componer de los diferentes saberes particulares un saber acerca de la totalidad de las cosas. El conocimiento de la totalidad se considera, pues, un conocimiento que se consigue acumulando y relacionando una multiplicidad de conocimientos particulares. De manera correspondiente, la totalidad se entiende como el conjunto de las cosas y los hechos, por ende como una pluralidad que -a pesar de todas las sistematizaciones ulteriores- no tiene otra unidad que la de un “revoltijo de cosas echadas al azar” (124)⁴⁶.

A esta pluralidad se opone la unidad del ser del mundo como un todo. Esa unidad es anterior, y no posterior, a la multiplicidad de las partes que lo componen. El mundo debe poseer una estructura unitaria que no es el resultado de la composición de sus partes, sino preside a ésta. Lejos de ser el resultado de la unión de esas partes, la unidad del ser del mundo debe dar razón de las relaciones entre las partes que lo componen. A la consideración del mundo como una pluralidad de seres y formas de ser diferentes se opone por tanto la consideración del mundo como un ser único dotado de una naturaleza unitaria. Como es obvio, la unidad en cuestión afecta a todas las cosas tomadas en conjunto, ya que es la unidad del ser del todo formado por ellas. Hemos llegado a poner de relieve, pues, un sentido de la unidad de todas las cosas que subyace implícitamente a la crítica heraclítica de la *polymathie*. Este hallazgo confirma la interpretación de la fórmula “todo es uno” como refiriéndose a la unidad de todas las cosas tomadas en conjunto, y no tomadas de una en una.

2. Pero ya vimos que Heráclito no sólo opone la verdad del *lógos* al saber acumulativo, sino también a la actitud ante el saber que es propia de la mayoría de los hombres. Como vimos, la mayoría de la gente se adjudica un entendimiento particular, una *idía phrónesis*.⁴⁷ Cada uno cree tener su verdad propia y su sabiduría privada.

Al igual que ocurre con la *polymathie*, también el entendimiento particular se caracteriza por escindir una unidad en una pluralidad. Mas la unidad en cuestión no es la del mundo, sino la de cada cosa individual. Mientras que la *polymathie* entiende el ser del mundo en términos de una pluralidad, el entendimiento particular hace lo mismo con el ser de cada una de las cosas con las que nos encontramos en nuestra vida diaria. El entendimiento particular nos hace creer que el ser de cualquier cosa individual es relativo a diferentes puntos de vista. En virtud de esta relatividad, la

⁴⁶ Tomo la traducción de estas palabras de García Calvo, p. 245.

⁴⁷ A continuación me referiré a esta actitud simplemente con el nombre de la *idía phrónesis* o el entendimiento particular, si bien ha de tenerse presente que según Heráclito no existe tal cosa, sino que se trata ahí de una ilusión de la gente. Pero precisamente en tanto que ilusión, el entendimiento particular es una realidad que requiere un nombre. Entiéndase, pues, que el entendimiento particular, al ser una noción intencionadamente absurda, es por su misma naturaleza un entendimiento ilusorio o la ilusión de un entendimiento.

unidad del ser de cada cosa se escinde en una pluralidad de aspectos diferentes. Cada uno experimenta las cosas desde una perspectiva particular que depende de su propia forma de ser y la situación en la que se encuentra.

El aspecto de una y la misma cosa puede diferir según se presente a personas o seres vivos diferentes, más temprano o más tarde, en unas u otras circunstancias o desde una u otra perspectiva. En función de que cada uno tiene su entendimiento particular, el ser de cada cosa no es el mismo para todos, sino hay un ser diferente para cada uno de los diferentes puntos de vista. Al oponerse a esta pluralización, Heráclito busca un ser unitario de las cosas particulares que no depende de la diferencia de los puntos de vista y cuya unidad no se disgrega en una pluralidad de aspectos dispares. Puesto que esa unidad debe ser propia a cada una de las cosas por separado, hemos encontrado un buen sentido, genuinamente heraclíteo, en que cabe afirmar la unidad de todas las cosas tomadas de una en una.

La relación entre los dos sentidos de pluralidad y unidad

Intentemos comprender ahora cuál es la relación entre la *polymathíe* y la *idía phrónesis*. Ya sabemos que esta última afecta al ser de cosas individuales y concretas, mientras que la *polymathíe* se interesa por todas las cosas en general y por la estructura del mundo en su conjunto. Esta es ciertamente una diferencia importante, pero en el fondo no es una diferencia cualitativa, sino cuantitativa. Como ya lo indica su nombre, la *polymathíe* (de *polý*, mucho, y *manthánein*, aprender) no se caracteriza por ser la adquisición de un saber de una índole especial, sino por ser la adquisición de una gran cantidad de saber. La *polymathíe* consiste en ampliar y sistematizar el conocimiento en sentido corriente, es decir, el conocimiento basado en los aspectos que las cosas presentan en la experiencia cotidiana. De esta manera, la *polymathíe* extiende y generaliza el tipo de saber que es propio de la mayoría de los hombres y lo convierte así en modelo de todo saber posible. La *polymathíe* y la *idía phrónesis* comparten por tanto una y la misma forma de pensar. En el fondo, la *polymathíe* no es sino una *idía phrónesis* generalizada y aplicada al mundo en su conjunto, mientras que la *idía phrónesis* puede considerarse como una aplicación limitada de la *polymathíe*. La *idía phrónesis* hace con todas las cosas tomadas por separado lo mismo que la *polymathíe* hace con todas las cosas tomadas en conjunto.

Esta unidad de esencia de ambas formas de conocimiento se muestra también en que la misma relatividad que caracteriza a la *idía phrónesis* es propia de la *polymathíe*. Este último tipo de saber se alcanza a través del estudio de los aspectos que las cosas hayan presentado a diferentes personas en diferentes lugares y tiempos. La selección y composición de esos aspectos produce una imagen del mundo que es la obra de un autor determinado, quien reúne una cantidad de datos en forma de un sistema. Ese sistema se elabora relacionando los datos entre sí ordenándolos y explicando los unos por los otros a través de una serie de leyes o principios. Lo que se unifica así de una manera puramente externa es la multiplicidad como tal, que en su dispersión está presupuesta y da su sentido a las leyes que permiten sistematizarla. El carácter unilateral y selectivo de los aspectos que se acumulan y se explican se

transfiere al saber que compone a partir de ellos una imagen sistemática del mundo en su conjunto. Dicho de otro modo, la *polymathie* constituye siempre un *punto de vista* acerca del mundo (lo que posteriormente se llamaría una “concepción del mundo”, una *Weltanschauung*) que se ha conseguido por la colección de datos y saberes. Por ello, ese saber tiene el carácter de ser relativo al parecer de alguien. Por más que se conceda autoridad al autor de un sistema de saberes acumulativos, ese sistema no escapa al carácter de ser una opinión relativa: “Meras creencias lo que el más acreditado conoce y custodia (28).”⁴⁸ Todo sistema del saber que colecciona datos procedentes de la experiencia sensible tiene forzosamente la misma relatividad que de suyo es propia de ésta.

La *polymathie* es, pues, un saber relativo a un autor y toma su valor de la autoridad de éste. En tales autoridades se apoyan las opiniones de la mayoría de los hombres, que no piensan por su propia cuenta, sino que se fían de lo que dicen otros: “¿Dónde está su entendimiento o su cordura? Confían en aedos populares y toman a la muchedumbre como guía... (104)”. Al igual que los representantes de la *polymathie* adaptan el saber de otros a sus propios fines, los hombres corrientes proceden a su vez con las enseñanzas de aquellos seleccionando lo que a cada uno le conviene. También aquí se da, pues, una coincidencia y una continuidad entre el modo de proceder de la *polymathie* y la actitud de la mayoría. Los hombres se dejan guiar por la muchedumbre y por los representantes de la *polymathie* (57, 104), mientras que éstos a su vez se fían de lo que han dicho otros. Tanto los hombres ordinarios como sus maestros se atienen a los aspectos relativos y cambiantes que las cosas presentan a fin de formarse opiniones que corresponden a puntos de vista privados y en último término arbitrarios. Del mismo modo que el hombre ordinario compone su sabiduría particular a partir de las opiniones de la mayoría o de los hombres más reputados, la *polymathie* presenta imágenes del mundo como un todo que son fruto de la acumulación y selección ecléctica de observaciones y opiniones que proceden de otros. También en este respecto se muestra, pues, que *polymathie* e *idía phrónesis* no constituyen sino dos diferentes direcciones en las que se busca un mismo tipo de saber.

La comprensión de esa unidad entre *polymathie* e *idía phrónesis* nos hace descubrir un sentido unitario de la escisión del ser en una pluralidad. Ahora bien, esto nos lleva a la conclusión de que correlativamente también nos hallaremos ante dos lados de un mismo tipo de unidad, que constituye a la vez la unidad del ser de las cosas particulares y la unidad del ser del mundo como un todo. Si la escisión de la unidad en una pluralidad es la misma para el ser del mundo y para el ser de cada cosa particular, la unidad correspondiente también será la misma en un caso y otro. El análisis del doble sentido de la pluralidad del ser nos lleva, pues, no sólo a un doble sentido de unidad, sino en último término a un sentido único que se bifurca en dos ramas.

De manera correspondiente, la unidad del mundo y la unidad de las cosas particulares no constituyen dos problemas diferentes, sino dos lados de un problema unitario. Comprender la unidad del mundo como un todo requiere comprender de qué

⁴⁸ Traducción de Bernabé (p. 132), que consigue recoger el juego de palabras que refleja la afinidad entre opinión y reputación (o autoridad) a la que apunta el fragmento. Sobre el sentido que en este fragmento tienen el *dokimótatos* y los *dokoûnta*, véanse también las observaciones en el apéndice.

partes el mundo se compone y cómo éstas se unen entre sí. Sólo si se entiende la unidad entre los diferentes ámbitos de cosas, se puede entender la estructura unitaria del mundo como un todo. La unidad de todas las cosas en conjunto consiste también, y ante todo, en la unidad que mantienen entre sí las cosas particulares y los diferentes ámbitos del ser. Puesto que en último término sólo hay un único sentido en que el ser de las cosas se escinde en una multiplicidad, también debe haber una y la misma forma de unidad que a todos los niveles es responsable de la unidad del mundo y de sus partes. Esa unidad universal es la que se enuncia en la fórmula del fragmento 50 y cuyas diversas formas se presentan a lo largo del discurso.

La elucidación de la unidad del ser del mundo como un todo coincide necesariamente con la elucidación de la unidad entre sus partes. A estas luces se entiende que la unidad de todas las cosas se debe exponer, como lo anuncia Heráclito mismo en el fragmento 1, “distinguiendo según su modo de ser cosa por cosa y explicando qué hay con ella”⁴⁹. ¿En qué consiste, pues, esa unidad de las cosas que, como vimos, se opone a la pluralidad de sus aspectos? ¿Cómo puede haber una misma forma de unidad que es universalmente propia de todas las cosas?

La unidad de los opuestos

En una polémica contra Hesíodo, quien encabeza la lista de los cuatro representantes de la *polymathie* (cf. 40), Heráclito nos presenta un ejemplo de aquella unidad que nos da a entender el *lógos*: “¡Maestro de los más Hesíodo! Crean que el que más sabe es él, que no conocía el día y la noche. Y es que son una sola cosa <ésti gàr hén> (57).”⁵⁰

La dicotomía entre el día y la noche, que se consideran como dos eventos dispares que se suceden con regularidad, es algo que va de suyo para la mayoría de los hombres. Esta dicotomía encuentra en Hesíodo una fundamentación mítica. En el famoso pasaje de la *Teogonía* que versa sobre el origen del mundo, este autor ya separa radicalmente el día y la noche asignándoles un origen diferente.⁵¹ Pero es en el pasaje siguiente donde la disparidad y la separación de los dos se muestra con mayor claridad: “La Noche y la Luz del día se acercan y saludan atravesando alternativamente el gran vestíbulo de bronce. Cuando una se dispone a entrar, ya la otra se dirige hacia la puerta, y nunca el palacio acoge entre sus muros a ambas, sino que siempre una de ellas da vueltas en el exterior y la otra espera en la morada hasta que llegue el momento de su viaje. Una ofrece a los seres de la tierra su luz penetrante; la otra, les

⁴⁹ Trad. de A. García Calvo.

⁵⁰ Trad. de Bernabé, p. 134.

⁵¹ Alberto Bernabé (*ibid.*) explica el sentido de la crítica a Hesíodo de la manera siguiente: “Hesíodo nos presenta en la *Teogonía* 123-124 a Noche como hija de Caos y a Día como hijo de Noche y Érebo, es decir, como personajes distintos. Para Heráclito constituyen una realidad unitaria.” El mencionado pasaje reza así: “Del Caos surgieron Érebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Érebo.” El asignar un origen diferente al día y a la noche equivale a considerarlos como dos realidades independientes y separados. Etimológicamente hablando, la heterogeneidad, antes de significar una disparidad de la naturaleza, significa precisamente una diferencia de origen.

lleva en sus brazos el Sueño hermano de la Muerte, la funesta Noche, envuelta en densa niebla.”⁵²

Heráclito nos explica la verdadera naturaleza del día y de la noche diciendo que “son una sola cosa”. Esta afirmación se opone expresamente al saber popular de la gente, representado por las enseñanzas de Hesíodo.⁵³ Una convicción fundamental que caracteriza este saber es que día y noche no son “una sola cosa”, sino dos cosas entre las que hay la mayor diferencia posible. Esto ya nos indica que el “ser uno” de día y noche no es el “ser uno” de dos cosas cualesquiera. Día y noche constituyen una pareja de opuestos que se suceden de manera alternante. Ahora bien, siguiendo a Hesíodo, la mayoría de la gente creen que esa sucesión del día y la noche es una consecuencia de su radical desunión y exclusión mutua. Como lo expresa el citado pasaje de la *Teogonía*, el día y la noche nunca pueden encontrarse juntos en el palacio, es decir, no pueden estar presentes a la vez. La alternancia se explica por esa exclusión mutua: el desaparecer del día es la condición para que aparezca la noche, y viceversa. La presencia del día significa la ausencia de la noche, y la presencia de la noche, la ausencia del día. Al parecer, no puede haber una diferencia más radical que esta; a pesar de ello, Heráclito afirma la unidad e identidad del día y de la noche. Es más, exactamente lo mismo que suele tomarse como manifestación de dualidad y heterogeneidad -la oposición y alternancia-, para Heráclito por el contrario demuestra unidad e identidad.

El caso del día y la noche sirve para mostrar una forma universal de unidad que se extiende a todos los ámbitos del ser. Esto se confirma por el hecho de que en otros fragmentos se presentan una serie de casos del mismo tipo de unidad que pertenecen a ámbitos diferentes. A la luz de lo que ya sabemos sobre el carácter insólito de la unidad que nos enseña el *lógos* y la oposición entre la comprensión de esa unidad y las formas de pensar habituales, que en lugar de ella nos hacen asumir una diversidad, no parece demasiado aventurado sospechar que estamos aquí ante el tipo de unidad que estamos buscando. La unidad universal de la que habla el fragmento 50 habrá de ser, por tanto, una unidad como la que se afirma para el día y la noche, la cual hemos descrito provisionalmente como la unidad de un par de opuestos que se suceden de una manera alternante.

El que ese tipo de opuestos sean “una y la misma cosa” también se dice en el fragmento 88, donde la identidad se relaciona explícitamente con la sucesión alternante: “Como una y la misma cosa mora en nosotros lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo, pues aquello se transforma en esto y esto de nuevo en aquello.” Este fragmento nos enseña que aquello que Hesíodo, guiándose por la imagen de dos personajes de los que uno entra y el otro sale, comprende de manera superficial como una mera sustitución de lo uno por lo otro, se debe entender

⁵² *Teogonía*, 748-758, citado según GL, p. 336.

⁵³ En su otra obra conservada, *Los trabajos y los días*, Hesíodo se centra en la diversidad de los días entre sí. El tema de esta obra lo constituyen los diversos trabajos que corresponden a los diferentes tiempos del año. Se nota aquí por tanto la relación entre un saber que se acerca a la naturaleza del día a partir de la pluralidad de los días y un pensamiento que separa la naturaleza del día de la naturaleza de la noche.

más bien como una conversión mutua. Es precisamente por eso que la sucesión alternante no significa diversidad y exclusión mutua, sino unidad e identidad.

Podemos observar que los tres pares de opuestos que se mencionan en este fragmento no constituyen simplemente unos casos ejemplares que ilustran la unidad de los opuestos, sino son responsables de la estructura temporal de nuestra vida.⁵⁴ Frente a ello, el par de día y noche es responsable del orden temporal de nuestro mundo. En el fragmento 67, este par se pone al lado del par de invierno y verano.⁵⁵ Al hablar de la unidad de los opuestos, Heráclito se refiere por tanto a aquellos estados fundamentales del mundo y de la vida que constituyen sus respectivos ciclos temporales. Estos ciclos se relacionan entre sí de tal manera que un ciclo corto se halla inmerso en otro más largo. El ciclo corto consiste en una transición alternante de un opuesto a otro que forma parte de la totalidad de otro proceso más amplio, que a su vez consiste en una transición entre dos opuestos. De esta manera, los ciclos de vigilia y sueño y de día y noche se hallan inmersos en los ciclos de la vida (juventud-vejez) y el año (invierno-verano).

El papel fundamental de este último ciclo, e indirectamente también del ciclo de la vida, se enfatiza en el fragmento 100: “Las Horas <estaciones> traen consigo todas las cosas.” El cambio de las estaciones está relacionado con la diferencia entre los días del año, que se distinguen en virtud del lugar que ocupan dentro del ciclo anual. Hesíodo considera esta diferencia especialmente desde el punto de vista de la agricultura. Para él, las Horas, cuya función es la de proteger “las cosechas de los mortales hombres”, representan una justicia de origen divino.⁵⁶ Como el mismo autor explica detalladamente en *Los trabajos y los días*, el cambio de las estaciones determina el curso de la vida humana. El ciclo del año es siempre el mismo y siempre atraviesa las mismas fases, que llegan todas sin falta. Esta regularidad es lo que permite al hombre ajustar su vida diaria de antemano al ritmo cósmico confiando en que el cambio de las estaciones traerá consigo el momento idóneo para sembrar, así como el de cosechar los frutos de la tierra.

La enseñanza de Hesíodo que Heráclito aquí hace suya se centra en que la sucesión de los días se debe entender a partir del cambio más amplio de las estaciones, en el que está inmersa. Algo análogo vale para el ciclo vital que va de la juventud a la vejez, que atraviesa todas sus fases de una manera fijada de antemano, exactamente igual como ocurre con el ciclo del año. La figura mítica de las Horas parece referirse a la presencia del destino en el transcurso del tiempo cósmico y vital: las “Horas que traen consigo todas las cosas” representan la necesidad implacable que hace que los ciclos se desarrollen de una manera fijada de antemano atravesando

⁵⁴ Por ahora dejamos del lado el problema en qué sentido Heráclito habla aquí de una alternancia entre la juventud y la vejez, así como entre la vida y la muerte. Como es obvio, la cuestión es la de si él se refiere exclusivamente a la sucesión de las generaciones o, como lo sugiere el texto del fragmento, a una alternancia de aquellos estados en un mismo individuo.

⁵⁵ Los otros dos pares que se mencionan, el de hambre y saciedad y el de guerra y paz, también constan de opuestos que se suceden de una manera alternante. Tomados en sentido literal, parecen pertenecer a la vida individual y política. Sin embargo, tanto la oposición entre guerra y paz como la entre hambre y saciedad tienen en Heráclito también otro sentido más amplio (cf. 65 y 80), sobre el que volveremos más tarde.

⁵⁶ Cf. *Teogonía*, 902-905.

sucesivamente todas sus fases. No es casualidad que en la *Teogonía* de Hesíodo las Horas tengan el mismo origen que las Moiras y por tanto están emparentadas con éstas. En efecto, el origen de ambas deidades se relata en una y la misma frase: “En segundo lugar <Zeus> se llevó a la brillante Temis que parió las Horas, Eunomía <buenas legislaciones>, Díke <justicia> y la floreciente Eirene <paz>, las cuales protegen las cosechas de los hombres mortales, y a las Moiras, a quienes el prudente Zeus otorgó la mayor distinción, a Cloto, Láquesis y Átropa, que conceden a los hombres el ser felices y desgraciados.”⁵⁷

Es de suponer que la afinidad del dicho de Heráclito con el pensamiento de Hesíodo es, también aquí, una afinidad crítica. Si Hesíodo enfatiza unilateralmente la función benéfica de las Horas, Heráclito podría querer recordar que traen consigo indistintamente los tiempos agradables y ásperos, favorables y hostiles. No hay que olvidar que las Horas acarrearán también el frío invernal que Hesíodo describe con tanta elocuencia.⁵⁸ Las Horas llevan consigo todas las cosas, hacen llegar todos los tiempos, tanto buenos como malos, favorecen una vez la vida y otra vez la muerte, y ambas cosas a la vez y de una manera inseparable. La llegada del invierno es a la par el camino hacia la primavera, y con la llegada del verano ya se acerca nuevamente “la estación de los fríos”⁵⁹. Otra interpretación más profunda -no forzosamente incompatible con la que acabamos de proponer- es la de que Heráclito quiere identificar, en contra de Hesíodo, a las Horas con las Moiras, de una forma paralela a como identifica el día con la noche. Lo dicho en el fragmento tendría entonces el sentido de que la Justicia (como el poder que rige tanto el destino del mundo natural y político como el de la vida humana individual) tiene dos lados opuestos que sin embargo forman una unidad inseparable. Las Horas son también las Moiras, nos traen tanto la parte buena como la parte mala del destino, son responsables tanto del mantenimiento del orden como del castigo de su ruptura. Esta unidad de la Justicia que rige el mundo y la vida se afirmaría por tanto en contra de su escisión en dos lados heterogéneos, el uno benéfico y benévolo, y el otro adverso a la vida y castigador.⁶⁰

Como vimos, la sucesión alternante de los opuestos mencionados confiere su orden temporal a los grandes ciclos cósmicos y vitales. Esos opuestos constituyen los estados fundamentales de la vida y del mundo, es decir, se trata de estados que no son propios de cosas o eventos particulares, sino del mundo y de la vida en su totalidad. Todo evento particular que se da en el tiempo cósmico o en el tiempo vital se da sobre el fondo de un estado general que forma parte del curso regular del mundo o de la vida. Cualquier episodio de nuestra vida se vive sobre el fondo de un estado vital general que se enmarca dentro de los ciclos vitales básicos. De manera análoga, todo estado que se nos presenta en el mundo se nos da sobre el fondo de un estado general que forma parte de los ciclos del día y la noche y de las estaciones del año. Todo lo que

⁵⁷ *Teogonía*, 902 ss.

⁵⁸ *Los días y las obras*, 492 ss.

⁵⁹ *Ibid.*, 543.

⁶⁰ Esta última interpretación la presentaré en detalle en el apéndice apoyándome en otro pasaje de la *Teogonía* (218ss.), en parte inconsistente con el lugar arriba citado, donde las Moiras aparecen como hijas de la Noche y como representando el lado vengativo de la Justicia. En este contexto también intentaré arrojar luz sobre el problema de la relación entre el significado cósmico y vital de las Horas.

ocurre en el mundo se enmarca dentro del estado general de éste. Del mismo modo que mi estado dentro del tiempo vital constituye el fondo sobre el que vivo toda experiencia particular, el estado del mundo que me rodea constituye el fondo sobre el que se presenta todo lo que acontece a mi alrededor. En la medida en que la vida y el mundo forman una unidad inseparable -el mundo siempre se me da como un mundo en que vivo y que es experimentado por mí, y la vida siempre es una vida que se halla inmersa en el mundo- ambos tipos de estados constituyen el trasfondo de cualquier evento particular, pertenezca al curso de los acontecimientos del mundo o al de los episodios de nuestra vida. La unión de ambos “tiempos” en un tiempo unitario, que es a la vez tiempo vital y tiempo mundano, se deja apreciar especialmente bien en el paralelismo del ciclo de día y noche con el ciclo de vigilia y sueño.⁶¹

Pero no sólo los estados fundamentales del mundo y de la vida en general se rigen por una alternancia entre opuestos. En el fragmento 126, este tipo de alternancia se atribuye también a las cualidades sensibles de las cosas particulares: “Las cosas frías se calientan, las ardientes se enfrían; lo húmedo se enjuga, lo seco se empapa.” En virtud de la analogía con lo dicho en el fragmento 88 arriba citado, según el cual la conversión mutua de los opuestos demuestra su identidad, podemos sacar la conclusión que tanto lo caliente y lo frío como lo húmedo y lo seco han de entenderse como siendo respectivamente “una y la misma cosa”. También aquí resulta que los pares de opuestos que se aducen contribuyen de una manera significativa a la estructura de nuestro mundo. Las cuatro cualidades mencionadas no son cualidades cualesquiera, sino son constitutivas del ser material tal y como se presenta en nuestra experiencia, ya que corresponden a los modos fundamentales de nuestra experiencia corpórea del mundo. Dicho de otra forma, la importancia especial de las cuatro cualidades consiste en que constituyen la manera originaria como el ser material se presenta en nuestra experiencia táctil.⁶²

Lo importante por ahora es notar que los opuestos mencionados se identifican precisamente porque se oponen. La oposición misma, que la actitud cotidiana y la *polymathíe* toman por una forma de separación y exclusión, se revela como una forma de unidad e identidad. Esta identidad por supuesto no suprime la diferencia entre los opuestos -que entonces ya no lo serían-, sino más bien la presupone. Pero si los opuestos no dejan de ser diferentes, ¿en qué sentido se debe entender su unidad e identidad? Como ya vimos, esta identidad se muestra a través de la conversión mutua. Por consiguiente, es el cambio de un opuesto a otro que debe enseñarnos cómo hay que entender la unidad de los opuestos.

⁶¹ Esa concordancia y dependencia mutua de los ciclos naturales y vitales nos muestra por primera vez la doble faz del tiempo y la cuestión por la unidad de sus dos lados que va a ser el problema central de todo este trabajo. Los días y las noches o las estaciones tienen un claro sentido vital -tiempo de vigilia o sueño, tiempo de siembra o siega, etc.-, y la vida a su vez es inseparable de su relación con los ciclos naturales. Es con relación a éstos que el tiempo de nuestra vida se divide en tiempos buenos o malos para hacer tal o cual cosa.

⁶² El sentido en que aquí se habla del ser material no presupone ningún tipo de metafísica realista y ninguna concepción determinada acerca de lo que es “la materia”. Más adelante procuraremos esclarecer el fundamento del ese papel privilegiado que a partir de Heráclito los pensadores griegos suelen atribuir a estas cuatro cualidades.

Capítulo 2: La unidad de los opuestos como naturaleza de todas las cosas

Consideraciones terminológicas

a) La expresión “naturaleza de algo”

Como es usual, empleamos el término “naturaleza” como traducción de *phýsis*. Aparte de las disonancias inevitables que se deben a las diferencias entre la palabra griega y su traducción procedente del latín, también la perspectiva desde la que consideramos la naturaleza de las cosas nos fuerza a usar la palabra “naturaleza” de una manera que puede parecer extraña. Una primera dificultad, de orden lingüístico, consiste en que nuestro lenguaje disipa la ambigüedad de la palabra “naturaleza” a través de un recurso que es contrario a las exigencias de nuestro tema y que consiste en distinguir entre la “naturaleza” sin más y la “naturaleza de algo”. La palabra griega *phýsis* tiene la misma ambigüedad, pero el griego la deja intacta, mientras que el castellano obliga a disolverla.

Si se emplea la palabra “naturaleza” en un sentido afín a “esencia” o “modo de ser”, hay que especificar aquello de cuya naturaleza estamos hablando. De esta manera se evita la confusión con la naturaleza en el otro sentido de la palabra. Pero esta univocidad tiene un precio. Al obligarnos a utilizar la palabra “naturaleza” en el sentido de *phýsis* añadiendo siempre un complemento de nombre, no sólo se hace muy prolijo usar la palabra “naturaleza” en este sentido, sino que nos vemos limitados a considerar la naturaleza así entendida siempre desde la cosa de la que es propia.

Nosotros necesitamos emplear la palabra “naturaleza” casi siempre en el sentido que tiene en la construcción “naturaleza de algo”, pero tenemos que negarnos a seguir siempre la regla que nos obliga a nombrar aquello de cuya naturaleza se trata. La razón de ello está en que esta construcción socava la posibilidad de convertir en tema la naturaleza como tal y nos desvía de ella hacia las cosas. Nuestro propósito aquí consiste justamente en hablar de lo que es la naturaleza como tal, no en tanto que es la naturaleza de una determinada clase de cosas o de “algo” indeterminado en general. Al tener que nombrar siempre de nuevo las cosas que poseen la naturaleza que queremos considerar, nos vemos llevados -como si ello fuera una necesidad inevitable- a considerar la naturaleza únicamente desde el punto de vista de su pertenencia a esas cosas. Esto refleja ciertamente el interés predominante en la vida cotidiana en que la naturaleza de algo sólo importa en virtud de ser propia de ciertas cosas individuales o de todas las cosas de una determinada clase. Sin embargo, nosotros nos encontramos ante la imperiosa necesidad de apartar nuestra atención de las cosas para centrarla en su naturaleza como tal. Pensar la unidad de los opuestos como la naturaleza de todas las cosas requiere repensar lo que se entiende por naturaleza de algo y por la presencia de esta naturaleza en las cosas. Tenemos que centrarnos en la naturaleza y considerar las cosas desde su naturaleza, y no la naturaleza a partir de las cosas de que es propia. Esto hace que no podamos añadir siempre y obsesivamente el complemento correspondiente, pues ello desviaría

continuamente la atención de la naturaleza misma para hacerla recaer sobre las cosas a las que pertenece.⁶³

b) Estados y aspectos

También se hace necesario clarificar la diferencia entre los dos términos que se usan aquí para la existencia concreta de la unidad de los opuestos. Hemos llamado los diversos modos en que existe esta unidad sus *estados* o *aspectos*. Cada aspecto o estado consiste en una determinada proporción de ambos opuestos. Si utilizamos aquí dos términos diferentes, ello se debe a que la presencia proporcional de una unidad de opuestos se puede considerar desde dos puntos de vista diferentes, o bien como un modo de existencia o bien como un modo de aparecer. Ambos puntos de vista están estrechamente vinculados. Hay casos en que apenas cabe distinguir entre el ser y el aparecer, como cuando se trata de la presencia del día y de la noche.

El término “estados” corresponde principalmente al punto de vista de la existencia, mientras que el término “aspectos” hace referencia al punto de vista del aparecer. A fin de disponer de un término neutral hablaré ocasionalmente también de “modos de presencia”. Esta distinción entre la existencia y el aparecer es relativa, ya que el pensamiento de Heráclito versa sobre el mundo tal como lo experimentamos, es decir, sobre el mundo de la vida. El que mi casa aparezca como blanca no es lo mismo que si realmente es blanca, pero obviamente el ser blanco de la casa no es independiente de su modo de aparecer. No podría considerarse blanca si su aspecto no se distinguiera por ejemplo del aspecto de una casa azul. La existencia del mundo que nos rodea se da a conocer en el aparecer, y el aparecer a su vez tiene el carácter intrínseco de ser la revelación de lo que existe. Sin embargo, como es obvio, a veces es menester distinguir entre el estado en que algo existe y el aspecto que presenta, especialmente cuando las diferencias de los aspectos no corresponden a una diferencia en el ser de las cosas.⁶⁴

⁶³ Es cierto que usar la palabra “naturaleza” sin complemento añadido en un sentido parecido a “modo de ser” o “esencia” también puede sonar duro porque el otro sentido de “naturaleza” para nosotros es el más habitual. Habría sido una alternativa recurrir a alguno de los términos que acabo de mencionar, pero éstos tendrían otras desventajas diferentes. Como se sabe, la palabra “esencia” deriva de la traducción latina de *ousía*, mientras que “naturaleza” deriva de la traducción latina de la palabra *phýsis*, que es la que encontramos en Heráclito. Aparte de esto, “esencia” tiene para nosotros tantas connotaciones que proceden de la tradición platónica y aristotélica que resulta difícil entender la esencia de una manera radicalmente heterogénea a la de esta tradición, que concibe la esencia como una índole o forma ideal estática, ajena a todo cambio. Con todo, también habría razones de peso para preferir “esencia”. Aparte de la mayor posibilidad de emplear esta palabra sin tener que añadir siempre “de algo”, la voz “esencia” tiene la ventaja de ser originariamente (en latín) un sustantivo *verbal* (como el griego *phýsis*) y así -para quien sabe escucharla- hace referencia a una acción o un proceso, es decir, tiene una connotación dinámica.

⁶⁴ Mis términos “estados” y “aspectos” tienen gran afinidad con los términos de Klaus Held que son “Zustände” y “Ansicht” (cf. Held 1980, especialmente pp. 78 ss. y pp. 133 ss. y 287 ss.). Sin embargo, Held está interesado principalmente en contraponer el aspecto de las cosas (“Ansicht”) a la comprensión de cómo son realmente (“Einsicht”), y pone todo el énfasis en la distinción entre el modo en que las cosas se muestran en la actitud cotidiana y en la escucha del *lógos*.

c) Opuestos y contrarios

Otra distinción terminológica que conviene introducir afecta a dos sentidos diferentes en que cabe hablar de opuestos. Ya hemos puesto de relieve la necesidad de distinguir entre los opuestos y los tipos de estados en que cada uno de ellos prevalece. Pero aunque es un malentendido atribuirle a cada opuesto una clase de estados de forma exclusiva, no deja de ser correcto hablar de una oposición entre el modo de ser de las cosas calientes y frías o de las personas jóvenes y viejas. Estos modos de ser y otros análogos “se oponen” entre sí en virtud de los opuestos que predominan en ellos, y a consecuencia de esta oposición se distinguen y reciben nombres diferentes. Puesto que esta distinción refleja como la diferencia entre los opuestos se manifiesta de forma concreta, no podemos pasarla por alto. Por ello tenemos que introducir un término para la relación entre los modos de ser o las cualidades que se caracterizan por la primacía de uno u otro miembro de un par de opuestos. Para esta forma de oposición reservaremos el término “contrariedad”, y hablaremos de “contrarios” para referirnos a los modos de ser en que priman los diferentes opuestos de un mismo par. Por ejemplo, el período en que somos (considerablemente) más jóvenes que viejos se suele reunir bajo el nombre de juventud y el período en que somos (mucho) más viejos que jóvenes se suele reunir bajo el nombre de vejez, y la juventud y la vejez así entendidas son lo que nosotros aquí llamamos contrarios. Un estado de juventud o de vejez es un estado en que respectivamente prima lo joven sobre lo viejo o lo viejo sobre lo joven. Por un contrario entendemos por tanto el modo de ser de una clase de estados que se caracteriza por la primacía de un opuesto determinado. La contrariedad se refiere, pues, a la *primacía* de un opuesto u otro, y no directamente a la relación entre los opuestos mismos. Para referirnos a los contrarios por separado seguiremos hablando en el sentido usual de “cualidades” o, más en general, de “modos de ser”.

La naturaleza de una nota y la naturaleza de un tipo de cosas

Al estudiar la naturaleza de las cosas, nos podemos interesar o bien por la naturaleza de un determinado tipo de cosas concretas o por la naturaleza de una sola nota.⁶⁵ Por ejemplo podemos estar interesados en la naturaleza de lo bello, pero como es obvio, las cosas bellas también tienen una naturaleza en tanto que son cuadros, paisajes o personas, es decir, en tanto que son cosas concretas que pertenecen a diferentes

⁶⁵ A este respecto se pensará inevitablemente en la distinción aristotélica entre sustancia y accidente que apunta justamente a esta diferencia. La naturaleza de un tipo de cosas es lo que Aristóteles llama la sustancia segunda (frente a la sustancia primera, que consiste en las cosas reales mismas) y distingue la categoría de la sustancia de las ocho o nueve categorías de accidentes. Aquí no puedo entrar en los problemas en torno a los conceptos aristotélicos de sustancia y accidente ni es necesario para las cuestiones que quiero abordar. La diferencia entre cosas y notas se enfoca en este apartado desde una perspectiva diferente de la aristotélica, a saber, respecto de la relación entre los todos y las partes. El fin consiste exclusivamente en esclarecer el enfoque desde el que nos vamos a acercar, guiados por los fragmentos de Heráclito, a la naturaleza de las cosas.

géneros. Cuando consideramos la naturaleza de una cosa particular, estamos interesados en ella en tanto que pertenece a una clase determinada, es decir, en cuanto cosa de esa clase. Pero la misma cosa pertenece a la vez a clases diferentes, por lo cual lo que en cada caso se considere como su naturaleza depende de la clase de cosas en la que estamos interesados. En otras palabras, siempre enfocamos la naturaleza de algo en cuanto que es miembro de una determinada clase de cosas, y la naturaleza que estudiamos depende por ello del interés con el que nos acercamos a ella. A cada clase de cosas corresponde una naturaleza diferente, y lo que se estudia como la naturaleza de una cosa particular depende, pues, de la manera como la clasificamos. Dependiendo del nivel de generalidad en que nos situemos, la misma cosa puede considerarse como miembro de una especie particular o general, o en cuanto que participa de un género supremo. No es lo mismo considerar la naturaleza de algo en tanto que es un chimpancé o un mono o un animal, ni tampoco en tanto que es una instancia del color rojo, del color en general o de una cualidad.

Con independencia del punto de vista de la generalidad, hay dos maneras fundamentalmente diferentes de clasificar las cosas. Éstas pueden clasificarse o bien en tanto que cosas concretas o bien a través de una nota particular. En ambos casos se habla de la naturaleza de algo en un sentido diferente, a saber, en tanto que posee una nota o en tanto que pertenece a una especie de cosas. Estas dos direcciones del interés constituyen dos perspectivas heterogéneas sobre la naturaleza de las cosas. Podemos estar interesados en la naturaleza de un ser vivo en cuanto que es un hombre o un animal, pero también podemos centrarnos en la naturaleza de ciertas notas suyas, como su ser joven o viejo o su estar despierto o dormido, vivo o muerto (cf. 88). En este caso, no nos interesa su naturaleza en tanto que es un ser que pertenece a un género determinado, por ejemplo un mono, un hombre o un dios (cf. 82-83), sino en tanto que es un ser en el que se da una nota particular.

Como veremos, la estructura de la unidad de los opuestos es propia tanto de la naturaleza de las cosas enteras como de la naturaleza de sus diferentes notas por separado. Por ahora, nuestra primera preocupación tiene que consistir en elucidar la estructura de la unidad de los opuestos como tal. A este fin parece conveniente empezar por el estudio de la naturaleza de ciertas notas particulares. La naturaleza de éstas, al ser más simple, nos permite llegar más fácilmente a una comprensión general de la estructura de la unidad de los opuestos. Además, la comprensión de la naturaleza de una cosa en su totalidad presupone una comprensión de la naturaleza de cada una de sus notas constitutivas. Por ejemplo, la naturaleza humana como un todo no se puede entender si no se conoce la naturaleza de la juventud y vejez o la de la vida y la muerte.

Aparte de esto, ya hemos puesto de relieve que la unidad de los opuestos se muestra a través del cambio. Ahora bien, el cambio en sentido corriente es el que se da entre una nota y otra. El llamado cambio sustancial, es decir, el cambio que afecta a una cosa en su integridad, no es un cambio en el mismo sentido, ya que no se produce en una misma cosa, sino que consiste en la corrupción de una cosa y en la generación de otra. Este cambio se suele considerar sólo desde uno de sus dos lados, ya que normalmente estamos interesados o bien en la cosa que surge o en la que perece, y por ello en muchos casos resulta relativamente difícil considerarlo como un cambio

entre dos cosas diferentes que están al mismo nivel, es decir, como la transformación de una cosa en otra. Sólo si se considera así, se entiende propiamente como un cambio, pero habitualmente nos limitamos a considerarlo desde uno de los dos ángulos posibles. En virtud de su escisión en dos procesos opuestos, aunque idénticos, y la limitación al lado que a nosotros nos importe, el cambio sustancial no se deja entender fácilmente en cuanto que cambio de una cosa a otra, sino que su consideración se tiende a limitar o bien a la generación o a la corrupción de una cosa, a pesar de que toda generación es a la vez una corrupción, y viceversa. (Por ejemplo, resulta bastante artificial entender una quema de libros no como un acto destructivo, sino como su transformación en humo.) Por todo ello, conviene enfocar la relación entre la unidad de los opuestos y el cambio entendiendo éste como el cambio de una nota a otra.

Este es el procedimiento que sigue Heráclito mismo en los ya citados fragmentos 88 y 126. En estos fragmentos se sustantivan los nombres de las cualidades particulares (las <cosas> calientes, lo joven, etc.), y este es precisamente el recurso lingüístico que permite reunir en una clase las cosas que poseen una cualidad determinada y considerarlas sólo en la medida en que son portadoras de ésta. Aunque en el fragmento 88 Heráclito alude a que las cualidades que se mencionan forman parte de la naturaleza de los hombres, es decir, se dan “en” éstos, considera cada una de las tres unidades de oposición por sí sola, y no pone su interés en la naturaleza humana como un todo.⁶⁶ (Como veremos posteriormente, Heráclito efectivamente quiere aludir a una unidad de los tres pares, pero esta consiste en que constituyen los tres ritmos -corto, medio y largo- en que se da la alternancia que corresponde a una misma oposición, a saber, aquella de los modos básicos en que puede existir nuestra fuerza vital.)⁶⁷

Ahora bien, las notas en cuya naturaleza se centra Heráclito no se eligen al azar, sino se trata de aquellas notas cuyo cambio caracteriza la existencia de los principales géneros de cosas, a saber: los seres vivos y la realidad sensible. Para comprender la naturaleza de esas cosas resulta necesario estudiar la naturaleza de sus cualidades fundamentales. Cada cualidad tiene una naturaleza propia, que se tiene que considerar por separado. Pero precisamente así puede mostrárenos la conexión con otras notas de las que es inseparable. Cuando nos centramos en la naturaleza de “las cosas calientes” (126) reuniéndolas en una clase unitaria, podemos descubrir que esta clase tiene ciertas otras notas comunes y que éstas constituyen juntas la naturaleza de un determinado tipo de cosas concretas. Por ejemplo, si atendemos a las notas que van necesariamente unidas al calor, se nos muestra que el calor pertenece al ámbito

⁶⁶ El texto griego en este lugar sin embargo es corrupto y admite otra lectura diferente, que daría la traducción siguiente en que no se mencionaría ningún sujeto: “Uno y lo mismo es lo joven y lo viejo...” De todas formas, el que “nosotros” seamos el sujeto de todos aquellos predicados no se dice explícitamente en el texto original, en el que se habla en general de la existencia “en” algo. El hecho de que los opuestos se dan “en nosotros” en ningún caso es parte del tema del fragmento.

⁶⁷ Cf. Dilcher, p. 89.

de la naturaleza física e incluso tiene una cierta vinculación con una especie particular de sustancias materiales.⁶⁸

De esta manera, la consideración temática de la naturaleza del calor abre la posibilidad de ser complementada con la cuestión acerca de las *relaciones* entre el calor y otras cualidades. Este es un problema de un orden diferente que el de la naturaleza de cada nota por separado. Al abordarlo ya no nos centramos en la naturaleza de una nota tomada por sí sola, sino en la relación entre esta nota y otras notas diferentes en las cosas en que la encontramos. De esta manera nos preguntamos por la necesidad de la unión de una nota con otras o por la compatibilidad o incompatibilidad entre notas diferentes.

Para el esclarecimiento de esas relaciones de dependencia entre unas notas y otras resulta de suma importancia la comprensión de la naturaleza de cada nota como una unidad de opuestos, ya que la dependencia no se da entre las notas consideradas al modo usual, sino precisamente deriva de la naturaleza de las notas en tanto que forman unidades de opuestos. Heráclito indica esta pertenencia mutua y unidad entre las diferentes parejas de opuestos mencionándolas juntas (cf. 88 y 126) o resaltando que se dan en lo mismo, a saber: en nosotros (cf. 88). La unidad de calor y frío requiere ser complementada con la unidad de humedad y sequedad para poder realizarse. Todo lo que está caliente o frío está necesariamente también húmedo o seco. Esta dependencia no se da entre los miembros de estos pares por separado, sino entre los pares en tanto que tales. Y el tipo de cosas cuya naturaleza está constituida por estos pares de cualidades es el de las cosas materiales, en cuanto éstas forman parte del mundo de la vida. La misma necesidad mutua se da para las unidades de notas de los seres vivos que se reúnen en el fragmento 88. La unidad de juventud y vejez es inseparable de la unidad de vida y muerte: sólo un ser mortal puede ser joven o viejo. Y lo mismo vale para la unidad de vigilia y sueño. Son los seres vivos cuya existencia está determinada por esas unidades. (Acaso también habría que añadir la unidad de carencia -o hambre- y saciedad que aparece en los fragmentos 65 y 67.)⁶⁹

Por este camino se nos muestra la pertenencia de las notas a complejos de notas que constituyen la naturaleza de diferentes tipos de cosas. Ahora bien, en vez de partir de las notas para llegar a la naturaleza compleja de las diferentes clases de cosas también es posible situarse en la perspectiva inversa, que consiste en partir de una determinada clase de cosas concretas cuya naturaleza constituye un todo con una estructura unitaria. Desde esta perspectiva, en vez de entender la naturaleza de un tipo de cosas a partir de sus diversas notas particulares, estas notas y sus relaciones se entienden a partir de la clase de cosas a la que pertenecen. Entonces la naturaleza de las notas y sus relaciones sólo nos interesa en cuanto contribuye a la unidad

⁶⁸ Como posteriormente veremos, hay una conexión esencial entre los estados de calor y frío y la consistencia de las cosas. Lo sólido es “de por sí” frío, aunque se puede calentar, mientras que lo ígneo es de por sí caliente. (Sobre la relación entre las diferentes cualidades fundamentales y su atribución a los elementos, cf. Held 1980, pp. 355ss. y 383 ss.)

⁶⁹ Resulta curioso que este par en ambos fragmentos se aplique a la naturaleza del ser en general, considerada en un caso como el dios que se muestra bajo formas diferentes y en el otro caso como el fuego, es decir, como aquella naturaleza unitaria que puede adoptar todas las formas que constituyen nuestro cosmos (31).

estructural de la naturaleza compleja de un determinado tipo de cosas. Se enfocan las partes a partir del todo, y no el todo a partir de las partes.

La importancia de esta perspectiva reside en que la unidad de la naturaleza de un tipo de cosas no está fundada en la unión de sus diversas notas, sino al revés: las notas en su pluralidad sólo son posibles como fundadas en la unidad de la naturaleza compleja a la que pertenecen. Por ejemplo, la vida no es el conglomerado de las parejas de notas que aparecen en el fragmento 88, sino éstas deben comprenderse como las diferentes modalidades que necesariamente pertenecen a la unidad de la vida. La relación entre esas modalidades debe comprenderse a partir de la naturaleza unitaria de la vida, y ésta no se deja comprender como la composición de sus diversas modalidades. Porque las notas no tienen un ser independiente de la totalidad en que están inmersas, el cambio de cada nota también afecta a la totalidad como tal, y el cambio del todo no puede comprenderse como la suma de los diversos cambios de sus partes. La naturaleza de la totalidad restringe el margen de los cambios de sus notas constitutivas y determina el carácter de sus relaciones mutuas. No todos los estados posibles de una nota son compatibles con su coexistencia con las demás notas en un todo determinado. De ahí que el cambio excesivo pueda hacer que una cosa deje de ser y que de ella surja otra cosa de una naturaleza diferente: “Vive el fuego la muerte de la tierra y vive el aire la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire; la tierra, la del agua (76; cf. también 36).”

El estudio de la naturaleza de las propiedades fundamentales del mundo sensible y de la vida ha de complementarse, pues, con el estudio del modo de ser de los tipos de cosas de las que pueden formar parte.⁷⁰ De esta manera, la consideración de la naturaleza de las propiedades que aparecen en los fragmentos 126 y 88 habrá de complementarse por la consideración de las totalidades a que pertenecen. Estas totalidades constituyen respectivamente las formas básicas de cosas materiales que se presentan a la experiencia sensible, a saber: los elementos (cf. 30-31, 36, 76, etc.), y los géneros de los seres vivos, a saber: el animal, el hombre, y el dios (cf. 61, 82-83, 102, etc.).

Unidad de opuestos y universalidad

La naturaleza de las cosas tiene la estructura de unidad de opuestos, pero también posee una unidad en un sentido diferente, a saber: en el sentido de la universalidad.

⁷⁰ Como intentaremos mostrar, la naturaleza de las propiedades y cosas se debe considerar en tanto que éstas constituyen modos de existir, y es el “existir como una tal cosa o como una tal propiedad” lo que Heráclito quiere poner de manifiesto. Lo que son las cosas y las propiedades se manifiesta en su manera de existir. Pero habitualmente la distinción entre cosa y propiedad corresponde a un punto de vista estático. Se suele pensar que la naturaleza de las cosas y sus propiedades puede y debe estudiarse haciendo abstracción de su existencia temporal y limitándolas a un puro presente. Por ejemplo, para saber lo que es el hombre no se tiene en cuenta la estructura temporal de la vida humana, o para entender lo que es el calor no se cree que sea necesario considerarlo como un modo de existencia temporal, es decir, como el proceso del “estar caliente” o incluso el proceso de calentamiento o enfriamiento.

Aunque desde Platón y Aristóteles el modo de ser de lo universal ha constituido uno de los problemas centrales de la filosofía, rara vez se ha intentado comprender lo universal a la luz del pensamiento de la unidad de los opuestos. A pesar de que Heráclito mismo haya puesto énfasis en que esta unidad tiene un carácter universal (cf. 1, 2, 50, 114, etc.), muy pocos intérpretes se han esforzado en comprender la relación entre la unidad de los opuestos y la universalidad que es propia de la naturaleza de las cosas y que confiere su validez universal y atemporal al *lógos*.⁷¹

Para ello es de fundamental importancia comprender que la unidad de los opuestos ya de por sí entraña una universalidad. Esto requiere primero distinguir entre dos puntos de vista diferentes según los que podemos hablar de la naturaleza de una cosa. En primer lugar, la naturaleza de algo puede entenderse como la naturaleza de una cosa determinada, es decir, como exclusivamente propia de esta cosa. En segundo lugar, la naturaleza de algo se puede considerar en tanto que puede ser común a cosas individualmente diferentes. Por ejemplo, la naturaleza humana puede entenderse en el sentido en que constituye la naturaleza de un hombre determinado o en tanto que es común a todos los hombres en general. En el primer sentido, cada hombre tiene su propia naturaleza humana, en virtud de la cual pertenece al género humano y se distingue de los seres que tienen una naturaleza diferente, como los animales y las plantas. En el segundo sentido, la naturaleza humana es una y la misma en todos los hombres, y es en virtud de esta comunidad de naturaleza que todos pertenecemos a una misma especie. La diferencia entre los dos sentidos en que cabe hablar de la naturaleza de algo quizás no debe dar lugar a una distinción real de dos “naturalezas” diferentes -una general, otra individual, una para todos en conjunto, otra para cada uno en particular-, pero sí es obvio que hay una diferencia entre hablar de la naturaleza humana en tanto que es propia de una persona determinada o en tanto que es propia de todo hombre en general. No es lo mismo considerar una naturaleza en tanto que es propia de una cosa determinada o común a cosas diversas.

La tradición filosófica se ha centrado casi exclusivamente en este segundo carácter de la naturaleza, es decir, en que una misma naturaleza puede ser común a cosas diferentes, y no se ha interesado apenas por el modo en que existe en las cosas de que es propia. Por lo general, esta cuestión apenas se ha distinguido del interés por la mera existencia fáctica de las cosas que pertenecen a un género determinado. Sin embargo, precisamente esta manera de enfocar la naturaleza es esencial al pensamiento de Heráclito y la encontramos por ejemplo en el fragmento 88.⁷² Como

⁷¹ No es casualidad que la palabra “universal” tenga su origen en la frase latina “*unum versus alia*”. La unidad en cuestión es una unidad que en sí misma entraña la referencia a una multiplicidad (*alia*) en contraposición (*versus*) a la cual esa unidad es lo que es. Como vimos, la unidad de lo múltiple -o la unidad de lo uno y lo múltiple- se enuncia como el núcleo del pensamiento de Heráclito -y del pensamiento en general- en el fragmento 50. La universalidad del *lógos* (1, 2, 50, 72, 113, 116) y la universalidad de la *phýsis* se corresponden mutuamente (cf. 1, 50). La comprensión o incomprensión del *lógos* es a la vez una comprensión o incomprensión de la *phýsis*, es decir, de la naturaleza de las cosas que nos rodean y del mundo en que vivimos (1, 72, 124).

⁷² Esta manera de plantear la cuestión por la naturaleza de las cosas también subyace a las afirmaciones de Heráclito que encontramos en los fragmentos centrales 57, 126, y en general es la razón de que el problema de la naturaleza de todas las cosas se enfoque desde el punto de vista del cambio (cf. también 31, 36, 76, 90, etc.).

vimos, Heráclito mismo pone gran énfasis en diferenciar su propia forma de pensar del interés por la mera existencia fáctica de las cosas que caracteriza a la *polymathie*. En efecto, su pregunta por el modo de existencia de “lo joven” en nosotros (88) no tiene nada que ver con la pregunta por el modo de vida de los jóvenes en plural.

Ahora bien, es al considerar la existencia de la naturaleza en las cosas de que es propia que cabe descubrir una primera forma de universalidad que en toda la tradición posterior a Heráclito ha quedado en la sombra. Esta universalidad afecta a la relación entre la naturaleza de una cosa y los diversos estados en que esta naturaleza se realiza. Una misma naturaleza existe en toda una serie de estados diferentes como siendo común a todos ellos. Los estados no se distinguen de su naturaleza, sino constituyen justamente la manera como la naturaleza existe en la cosa de que es propia. *No sólo la cosa, sino su naturaleza cambia de estado y es la misma a través de este cambio*. En tanto que forma parte de mi naturaleza, la unidad de “lo joven y lo viejo” (88) es común a todos los estados del curso de mi vida, de modo que es siempre la misma naturaleza que existe en forma de todos mis estados de juventud, madurez y vejez. Mientras existo, la unidad de lo joven y lo viejo es inseparable de mí, pero adopta estados continuamente diferentes. La juventud me puede abandonar, pero nunca me abandona el envejecer. El modo de ser que me hace susceptible de envejecer persiste idéntico a través de sus estados cambiantes. La unidad de lo joven y lo viejo en mí es idénticamente la misma en todos sus estados, es una misma naturaleza que existe en forma de estados diferentes. Se trata aquí desde luego de una universalidad que está limitada a mi existencia individual. Mi ser joven y viejo, que es uno y común a todas mis edades, se distingue del ser joven y viejo de cualquier otro. El ser joven o viejo de otro es un ser joven o viejo diferente al mío. Al nivel de la existencia concreta, la identidad individual y la identidad universal de la naturaleza son inseparables.

Pongamos otro ejemplo. Por su naturaleza, el agua del pantano de San Juan es tal que siempre tiene algún grado de calor o frío. La naturaleza idéntica del calor y frío se concretiza en todos esos estados, pero esta naturaleza no es la unidad de calor y frío en un sentido general, en cuanto que es común a todas las cosas calientes y frías, sino esta unidad en tanto que pertenece a la naturaleza del agua de ese pantano. La naturaleza común a los estados de calor y frío del agua es una nota que forma parte de la naturaleza *de esa agua*. La universalidad se da aquí por tanto entre la naturaleza de una nota del agua, que siempre es la misma, y los estados particulares en que existe esta nota, que son múltiples y diferentes. La misma naturaleza es común a todos los estados del agua en tanto que esa naturaleza individual.

Esta forma de universalidad es propia de la naturaleza, pues, en tanto que pertenece a una cosa determinada. De esta universalidad se debe distinguir la universalidad en el sentido tradicional, que no afecta a la naturaleza en tanto que es propia de una cosa determinada, sino en tanto que es una y la misma en un número ilimitado de cosas diferentes. La naturaleza tiene un modo de ser que es independiente del hecho de que sea la naturaleza precisamente de esta cosa individual y no de otra. Lo que es la blancura no varía en función de la cosa blanca individual en que la encontramos ni depende de si se trata de la blancura de la nieve, de un muro o de un gato. Tampoco el “ser un árbol” varía de árbol en árbol o en función de que se

trate de un pino o de una encina. La naturaleza considerada como la forma de ser de cada cosa es justamente una *forma* y en tanto que forma no depende de aquello en que se da. Para saber lo que es “ser blanco” o “ser un gato” no es relevante cuáles son los individuos que nos sirvan de ejemplos al aprenderlo.

El hecho de que se realice en un individuo determinado no afecta a la naturaleza de algo en tanto que naturaleza. Por eso, una misma naturaleza puede ser común a individuos diferentes. Aunque cada naturaleza sólo puede realizarse como naturaleza de un individuo concreto, siempre trasciende esta realización. Para lo que es una naturaleza es irrelevante cuáles sean sus portadores -o al menos basta con que haya uno-, y siempre es una y la misma, con indiferencia del número de individuos en que se repita y se realice. Ahora bien, la cuestión obvia es: ¿cuál es la relación entre esas dos formas de universalidad?

Una perspectiva dinámica sobre la naturaleza de las cosas

La naturaleza de algo puede entenderse o bien en cuanto que es común a cosas diferentes o bien en cuanto que es siempre propia de una cosa determinada. Ambos enfoques llevan a una comprensión muy diferente de la naturaleza de las cosas. En un caso, la naturaleza se muestra de una manera estática y atemporal, mientras que en el otro se muestra como una naturaleza en movimiento. Vamos a intentar poner de relieve la diferencia entre estos dos enfoques.

Al entender la naturaleza de algo como una forma de ser que es común a cosas diferentes, la naturaleza se separa de las cosas que la poseen y se considera como la índole común en la que se asemejan los aspectos de cosas diferentes. La naturaleza así entendida puede ser una y la misma en un número ilimitado de cosas, con independencia del lugar y tiempo en que existan. Por ejemplo, todos los aspectos del color azul tienen la misma índole de lo azul que los distingue de los aspectos de lo amarillo o de lo rojo, con total independencia de cuántas y cuáles cosas en el mundo efectivamente tengan estos colores. Los aspectos se consideran por tanto respecto a su índole universal -no en cuanto que son aspectos individuales, sino aspectos cualesquiera de una índole determinada-, y esto significa que no se tiene en cuenta el contexto de su existencia concreta. Lo que es universal es lo que no depende de su existencia en una cosa particular, y que por ende no queda afectado por las circunstancias de su realización. Por ello, considerar las cosas en cuanto a su índole universal significa reducir su realidad única a una posibilidad indefinidamente repetible. La naturaleza de una cosa se reduce entonces a su naturaleza en el sentido universal e ideal, es decir, no se considera en tanto que es propia de esta cosa determinada, sino en tanto que puede ser compartida por un número ilimitado de cosas diferentes. De manera correspondiente, la cosa se interroga por su naturaleza en tanto que es una cosa cualquiera de una cierta índole universal. La realidad de la cosa y de su naturaleza se reduce así a la posibilidad. En una palabra, considerar la naturaleza de una cosa como una índole universal es dejar de considerarla como la naturaleza *de esta cosa*.

Es cierto que en la medida en que no estemos interesados en el carácter fáctico de una situación concreta, sino en lo que son las cosas en general, esta “reducción eidética” puede parecer perfectamente inocua.⁷³ Pero lo que puede tener de problemática consiste en que el aspecto de una cosa se separa así de todo su contexto temporal. La abstracción de toda la circunstancia concreta en que el aspecto se da nos obliga a cerrar los ojos ante el hecho de que todo aspecto es una fase transitoria en la existencia de una cosa. Los aspectos no son de por sí atemporales, sino que se hallan inmersos en una continua transición, y este carácter transitorio es el que se pierde al interrogar los aspectos en cuanto a su índole universal. La mutabilidad de los aspectos contrasta con la permanencia atemporal de su forma universal, y es respecto a ésta que comparamos los aspectos anteriores y posteriores cuando constatamos sus cambios. Podemos comparar la índole del aspecto anterior con la del aspecto posterior sólo en cuanto que son índoles universales, no en su realidad pasajera en la que la una excluye la otra. (Incluso si decimos que se trata de una comparación de dos aspectos presentes porque sustituimos el aspecto pasado por su imagen presente, tenemos que identificar la índole de esta imagen con la índole del aspecto pasado, es decir, considerarla en tanto que es una índole universal.) Cuando decimos que algo ha cambiado de aspecto, no estamos distinguiendo su aspecto anterior y su aspecto presente en tanto que individuales -en este sentido, todos los aspectos sucesivos son diferentes-, sino en cuanto a su índole universal. El que algo pueda cambiar de aspecto presupone que la índole universal de los aspectos en cuestión está exenta de cambio. Un aspecto de calor puede convertirse en un aspecto de frío, pero su índole no puede convertirse en una índole diferente. Para que podamos constatar que algo cambia de caliente a frío hace falta que el calor siempre sea el calor, y el frío, el frío. Y lo mismo vale para la índole más específica de todo grado de calor o frío determinado.

El enfoque que considera la naturaleza de las cosas como una índole universal la hace aparecer de una manera estática e incluso atemporal, ya que de entrada excluye todo lo real y temporal de ella al reducirla a una naturaleza posible. Si nos situamos en el plano de la mera posibilidad, los aspectos no cambian ni se excluyen mutuamente, sino que resultan perfectamente compatibles, al igual que cada cualidad es compatible con la cualidad contraria. Si se toman como posibilidades, es decir, no en su existencia individual, sino en su forma universal, ningún aspecto y ninguna cualidad son susceptibles de cambio, y el cambio parece ajeno a la naturaleza (esencia) como tal.

⁷³ Esta alusión al término de Husserl no significa desde luego que la consideración temática de la esencia sea propia tan sólo del método fenomenológico, sino en buena medida caracteriza a la filosofía en general. Pero sobre todo esta reducción, antes de ser un procedimiento metódico e intencionado, ya está contenida en toda comprensión -sea temática o no- de algo como caso particular de un modo de ser universal, y por ello está presente también en toda la vida pre-teórica humana. Siempre que consideramos algo en lo que tiene de universal, en esta misma medida dejamos de considerarlo como el individuo que es. Tratar algo como un caso particular de un concepto ya significa reducirlo a su índole universal. La actitud opuesta a esta no consiste por cierto en reducir el ser de las cosas a su individualidad bruta, irrepetible, sino en “abstraer” en sentido inverso de que la misma índole puede ser propia de otros individuos diferentes. Por ejemplo, en el amor se consideran las cualidades de la persona amada como si fueran exclusivamente propias de ésta. El aspecto de su rostro no se ve como un rostro de una cierta índole repetible, sino como el rostro único de esa persona particular.

La comprensión de la naturaleza de las cosas a partir de la semejanza no sólo reduce la realidad de la naturaleza a su posibilidad atemporal, sino también tiene la consecuencia de que cada par de opuestos se escinde para nosotros en dos “naturalezas” diferentes. Puesto que los opuestos son desiguales entre sí y la semejanza respecto del uno se distingue de la semejanza respecto del otro, su diferencia se interpreta como la de dos modos de ser que no tienen nada que ver el uno con el otro. Ahora bien, esos modos de ser no simplemente carecen de semejanza, como sería el caso de dos cualidades que pertenecen a ámbitos diferentes, por ejemplo un color y un sonido. Es cierto que la semejanza respecto de un opuesto equivale a la desemejanza respecto del otro, por ejemplo si algo es caliente por eso mismo es desemejante de lo frío. Pero bien mirado, la desemejanza no se debe equiparar simplemente a una falta de semejanza, sino que entraña una comunidad de naturaleza. La divergencia entre lo desemejante presupone su pertenencia a un mismo ámbito, y su conflicto revela una coincidencia. Sólo aquello que está unido puede separarse, y sólo aquello que converge puede entrar en conflicto. La oposición que revela la desemejanza no es una mera carencia de semejanza, una diferencia al modo de la in-diferencia, sino que es una diferencia que relaciona lo que difiere de la manera más estrecha posible: “No comprenden cómo lo que diverge converge: armonía de tensiones opuestas, como las del arco y de la lira (51).” “La armonía invisible es superior a la evidente (54).” La oposición entraña una comunidad que no es otra que la oposición misma: “Preciso es saber que la guerra es común... (80)”⁷⁴ La “pugna” entre dos contrarios es una forma de unión que indica una comunidad de naturaleza.

Sin embargo, cuando lo común meramente cuenta como fundamento de la semejanza y no también -y todavía más- de la desemejanza, la divergencia se entiende de tal manera que las dos direcciones de semejanza en que divergen los opuestos entrañan una disparidad de naturaleza. Por ello, cualidades contrarias se interpretan como cualidades que tienen una naturaleza diferente. Puesto que esas cualidades se excluyen mutuamente, lo que posee una de dos cualidades contrarias entonces no puede tener la misma naturaleza que aquello que posee la otra.⁷⁵ Si cada opuesto se interpreta como la naturaleza exclusiva de una de dos cualidades contrarias, participar de un opuesto entraña no poder participar también del otro.

⁷⁴ La traducción de esta última secuencia de palabras es de Bernabé, p. 132. La versión de GL no recoge la paradoja a la que Heráclito apunta, a saber, que precisamente el antagonismo que separa a los bandos contrarios es lo que los mantiene unidos. Esta idea se pierde si *xunós* se traduce aquí por “universal” en vez de por “común”. Es cierto que Heráclito quiere afirmar en este fragmento también el carácter universal de la guerra, que no sólo es común a los opuestos en lucha, sino constituye el lazo que une todas las cosas entre sí y es responsable de la unidad del cosmos en su conjunto. Estamos aquí ante la misma intencionada ambigüedad que tiene la fórmula “todo es uno” del fragmento 50, que se aplica tanto a la unidad de todas las oposiciones particulares y a la unidad del ser del mundo como un todo. En cuanto a la traducción de *harmoníe* en los fragmentos 51 y 54, me parece mejor traducir esta palabra por ensamblaje o ensambladura, tal como lo hace Bernabé. Sin embargo, lo más importante en el presente contexto es que Heráclito se refiera en 54 a la misma forma de unión que en 51, y por eso he preferido la traducción de GL, en que no se usan dos palabras diferentes.

⁷⁵ Esta es también la razón por la que comúnmente no se distingue entre lo que nosotros aquí llamamos opuestos y contrarios. Los opuestos se interpretan como la naturaleza común de las cualidades contrarias, y éstas se adjudican cada una a un único opuesto. De este modo, los opuestos se entienden como los universales que constituyen la unidad de las cualidades contrarias.

En consecuencia, las diferencias entre aspectos de una misma cualidad se reducen a diferencias cuantitativas en la posesión de un mismo opuesto. Estos aspectos se consideran de una manera unilateral respecto a la cantidad que tiene en ellos el opuesto prevalente, como si se tratara ahí de una cantidad independiente de un solo opuesto, y no de una proporción entre ambos opuestos del mismo par. Por ejemplo, los diferentes aspectos de calor se interpretan en términos de una mayor o menor presencia de una sola cualidad, como si el grado de calor no fuera a la vez un grado de frío, una proporción entre lo caliente y lo frío en que prima lo primero. Lo que llamamos caliente está *más* caliente que frío, pero también está constituido por la presencia de lo frío. La unidad indisoluble del calor y el frío se muestra en que una disminución del calor es idénticamente un enfriamiento, es decir, un aumento del frío, y a la inversa. Dicho en términos generales, es siempre la presencia del otro opuesto lo que frena el avance del opuesto prevalente y así concede a los aspectos de una cualidad su límite y su medida.

La diferencia entre aspectos de una misma cualidad se entiende, pues, de una manera unilateral en un doble sentido. En primer lugar, esta diferencia se concibe de una manera puramente cuantitativa, y no también cualitativa; y en segundo lugar, la cantidad en cuestión se toma como la de un solo opuesto, y no como una cantidad que afecta a dos opuestos a la vez y que consiste en una proporción entre ellos. En consecuencia se hace incomprensible la singular unión entre la diferencia cualitativa y cuantitativa que caracteriza a los aspectos que pertenecen a un mismo par de opuestos. No se entiende, por ejemplo, por qué una diferencia entre un mayor o menor grado de calor es a la vez una diferencia cualitativa que se deja expresar en términos de la oposición entre lo caliente y lo frío. Lo menos caliente no sólo está menos caliente, sino que está más frío. ¡La diferencia cuantitativa es a la vez una diferencia cualitativa!⁷⁶ Y a la inversa, la diferencia cualitativa entre un aspecto de calor y uno de frío puede ser más o menos grande desde un punto de vista cuantitativo. Esto sería absurdo en el caso de que se tratara realmente de cosas de una naturaleza diferente. La diferencia entre la oscuridad y la humedad no aumenta o disminuye en virtud de que éstas crezcan o disminuyan.

La supuesta disparidad de naturaleza entre las cualidades contrarias también hace incomprensible cómo pueden parecerse aquellos aspectos en que predominan diferentes opuestos en un grado escaso, como por ejemplo lo tibio y lo ligeramente frío o el estado del cielo al amanecer y anochecer. Si los opuestos constituyeran cualidades heterogéneas, no podría haber diferentes grados de semejanza (o disparidad) entre los aspectos de calor y los aspectos de frío o entre los aspectos del día y los aspectos de la noche, del mismo modo que un mayor o menor grado de

⁷⁶ Esta afirmación es válida para toda unidad de opuestos y pertenece a la naturaleza misma de este tipo de unidad. Held (p. 352) señala la relación cuantitativa que se da entre cualidades opuestas y aporta referencias a Platón (*Teeteto*, 422 b 22) y especialmente a Aristóteles (*De anima*, 423 b 28 ss.). Pero al igual que estos autores, Held se limita a afirmar esta relación tan sólo para aquellas cualidades que aparecen en el fragmento 126 en particular. Como también se muestra en otros casos, la estructura de la unidad de opuestos se deja caracterizar a su vez en términos de una unidad de opuestos, en este caso como una unidad de lo cuantitativo y lo cualitativo. (Cf. también lo dicho más abajo a propósito del fragmento 123.)

sequedad tampoco puede hacer que lo seco se vuelva más o menos parecido a lo oscuro.

Lo que parece todavía más importante es que una disparidad de naturaleza resulta incompatible con una transición continua. Si los contrarios no tienen una unidad de naturaleza, la transición de un contrario a otro se tiene que considerar como un cambio de naturaleza, que forzosamente tiene que ser discontinuo. Esto nos pone ante la imposibilidad de entender la continuidad gradual que se da entre aspectos que pertenecen a cualidades contrarias y hace inexplicable el hecho de la transición continua entre un contrario y otro. Si entendemos la diferencia entre los aspectos de una misma cualidad como una diferencia meramente cuantitativa, que se da entre los diferentes grados de lo mismo, el cambio respecto de un opuesto no puede considerarse a la vez como un cambio respecto del otro. Por ello, la transición entre un opuesto y otro tiene que dividirse en la desaparición de un opuesto y la aparición del otro, como si el perecer de una cualidad y el surgir de otra no constituyeran un mismo proceso, sino dos procesos diferentes.

Como se recordará, esta es precisamente la idea que expresa Hesíodo a través de su imagen mítica de que el día tiene que entrar en su morada para que pueda salir la noche. La unidad entre este “entrar y salir” se interpreta como la simultaneidad de dos procesos paralelos: el día y la noche siempre se encuentran en la puerta, de modo que el desaparecer del uno de ellos se acompaña del aparecer del otro. Esto ilustra bien que incluso ahí donde tomamos la existencia de algo en su transcurso temporal, como en el caso del día, concebimos su naturaleza como la índole general en que se parecen todas sus fases. Todas ellas se caracterizan por ser estados del cielo que se asemejan en la presencia de la luz, y aquello en que se parecen es para nosotros la naturaleza del día. Las diferencias graduales no se consideran relevantes en cuanto a la naturaleza general de las fases. A pesar de que la presencia del día no es siempre igual, esta diferencia, al dejarse considerar en términos de un “más” y un “menos”, no nos parece afectar a la naturaleza de aquello que está presente, sino meramente a su cantidad.

Como vimos, la comprensión de la naturaleza en términos de semejanza reduce la naturaleza real a una naturaleza meramente posible. De esta manera se introduce una escisión entre la cosa real y su naturaleza. Cada cosa tiene una naturaleza que por así decir lleva consigo; pero a pesar de que esta naturaleza existe *en* la cosa, es como si existiera separada de ella. Lo que se puede decir de la cosa en tanto que es real no puede decirse también de su naturaleza. Esto vale especialmente para todos los cambios a los que la cosa está expuesta. Lo universal como tal no puede cambiar, y en consecuencia la naturaleza de las cosas se sitúa más allá de todo cambio en la medida en que se considera en términos universales. El cambio entonces se tiene que atribuir únicamente a la cosa y entenderse de tal manera que la cosa puede cambiar sin que en ello participe su naturaleza. El cambio de una cualidad a otra presupone una cierta independencia de la cosa respecto a sus cualidades y no afecta a las cualidades como tales, sino sólo a la cosa. Entendidas en términos universales, no pueden ser las cualidades que se transforman la una en la otra, sino la cosa se tiene que separar de una cualidad y adquirir otra. De esta concepción del cambio se sigue, pues, una cierta independencia de la cosa con respecto a su naturaleza, al menos en la medida en que

esta última es susceptible de cambio.⁷⁷ Lo que sufre el cambio ya no puede ser entonces la naturaleza de una cosa, sino tan sólo la cosa. Ésta puede cambiar de una propiedad a otra, pero la propiedad como tal se sustrae a todo cambio. Cuando cambia la índole de una cosa, lo que sufre el cambio no es la índole misma, sino la cosa. Ésta pierde una propiedad y adquiere otra. Por otra parte, el cambio así entendido no afecta al ser de la cosa como tal, sino más bien presupone su identidad. Para que la cosa pueda cambiar, debe permanecer la misma. En este sentido se podría decir que, en rigor, no cambia la cosa, sino una propiedad *en* la cosa. O, mejor dicho, lo curioso es que en el cambio así entendido no hay propiamente nada que cambia; ni siquiera las sucesivas propiedades tomadas en su existencia individual, ya que simplemente nacen y perecen, aparecen y desaparecen.⁷⁸ Por decirlo a través de un símil: la cosa cambia de una propiedad a otra como alguien cambia de traje. Cambiar de traje no significa que el traje como tal se vuelva otro, sino que la misma persona se pone un traje diferente. Si consideramos las propiedades de la cosa en tanto que pertenecientes al ser individual e irrepitable de ésta, y no en tanto que universales, la sustitución de una propiedad por otra incluso se debe concebir en términos de un cambio entre el ser y el no-ser, al menos en la medida en que el ser real de una propiedad no se deja reducir a su ser posible. La cosa adquiere una propiedad y pierde otra, y esto entraña que una propiedad empieza a existir y otra deja de existir en tanto que propiedad real de algo.

Esta concepción del cambio constituye el fundamento de la distinción aristotélica entre sustancia y accidente, que a su vez lleva a esta concepción del cambio. A estas luces se comprenderá mejor por qué hablo aquí continuamente de “naturaleza” de algo sin recurrir a esta distinción, incluyendo en la naturaleza o

⁷⁷ La manera clásica de hacer frente a esta situación y evitar hablar de una separación de la cosa y su naturaleza ha sido considerar sólo aquello como la naturaleza de una cosa que no es susceptible de cambio. Si la cosa es lo que subsiste a través del cambio de sus propiedades, éstas no pueden ser constitutivas del ser de la cosa como tal. Por este camino nos vemos llevados, pues, a reducir la naturaleza de una cosa a aquello que no puede cambiar sin que la cosa deje de ser lo que es. La naturaleza en este sentido estrecho es, por así decir, consustancial a la cosa. La naturaleza o esencia de una cosa se reduce, pues, a aquello en el ser de la cosa que se mantiene constante a través de todos los cambios y es responsable de que la cosa como un todo conserve su unidad. Esto es lo que Aristóteles llama la forma sustancial. El cambio de ésta equivale a la destrucción de la cosa en tanto que cosa de una especie determinada. Por ejemplo, la muerte constituye una tal aniquilación del hombre como unidad de cuerpo y alma. La forma sustancial pertenece, pues, a la cosa en tanto que es un sujeto o sustrato de cambios. Sin embargo, el que la cosa no pueda existir con independencia de ese núcleo de su naturaleza que la hace ser una sustancia no altera el hecho de que también para la forma sustancial se da una escisión entre la naturaleza y su sustrato. Siempre que la cosa no es incorruptible se distinguen la naturaleza y su portador, de modo que el sustrato puede perder su forma y adquirir otra. Por ello Aristóteles se ve llevado a asumir en última instancia una materia sin forma (*hylé*) como el sustrato en sentido radical. Esta noción de materia informe es ciertamente una de las nociones más problemáticas de todo el pensamiento aristotélico. En efecto, ¿cómo cabe dar cuenta de la unidad y relación entre materia y forma, una vez que ambas se hayan declarado separables?

⁷⁸ Tomo estas expresiones de Alejandro Vigo, véase la nota siguiente. Claudia Carbonell pone de relieve esta comprensión aristotélica del cambio de manera muy parecida: “En sentido estricto, los atributos no cambian, porque lo que sucede es que aparecen y desaparecen, es decir, se suceden unos a otros.” Y añade que el cambio así entendido consiste en “una substitución de los atributos en la predicación” (cf. *Movimiento y forma en Aristóteles*, p. 41 s.).

esencia lo que Aristóteles llamaría accidentes.⁷⁹ Esta distinción también lleva a la necesidad de interpretar la existencia de las cosas como una permanencia estática: en todo lo que pertenece a la naturaleza de una cosa, es decir, a su “forma sustancial”, no puede haber el más mínimo cambio. Esta concepción estática del modo de ser de las cosas -distinguidas al modo aristotélico de sus propiedades cambiantes- que las convierte en “sustratos permanentes” se refleja muy bien en la palabra latina *substantia*. Por esta vía, la existencia misma, que está más acá o “por debajo” del cambio de las propiedades, pierde todo carácter dinámico: existir es desde entonces permanecer. Por ejemplo, la existencia humana ya no se deja concebir como un envejecer, sino que consiste meramente en un “seguir siendo hombre”.

Si por el contrario comprendemos la naturaleza de las cosas como unidad de opuestos, tenemos que sustituir esta comprensión estática de la naturaleza de las cosas por una comprensión dinámica fundamentalmente diferente. Tenemos que abstenernos de considerarla en términos universales como una naturaleza posible y tomarla en tanto que es propia de una cosa determinada, es decir, en su existencia real. Si la naturaleza de algo no se entiende como la índole universal y estática de su aspecto presente, sino como la forma de ser que se manifiesta al adoptar diferentes aspectos sucesivos, entonces cabe pensar la naturaleza como una naturaleza en movimiento. La naturaleza así entendida no se define a través de la semejanza y por ello no se vincula a ningún modo de aparecer determinado. Por ello, es una naturaleza capaz de adquirir aspectos diferentes y de cambiar de aspecto. Por ejemplo, el par de lo despierto y lo dormido forma parte de nuestra naturaleza (88) y por eso siempre existimos en algún modo de este par, pero ese modo o estado es variable. Esta naturaleza no es una índole universal en la que se parezcan todos los estados de vigilia y sueño, sino un modo de ser unitario en nosotros que tiene estos dos lados y nos hace existir siempre en algún estado de este par de contrarios. Es gracias a esta naturaleza unitaria de lo despierto y lo dormido que podamos cambiar de una de sus modalidades a otra diferente.

Desde este punto de vista, el cambio ya no resulta ajeno a la naturaleza, sino que la posibilidad de cambiar su modo de presencia se muestra como inherente a la naturaleza misma. Por ello, el cambio tampoco lleva a una escisión entre la naturaleza y la cosa. Los diferentes modos de ser ya no se dejan distinguir de manera tajante de la cosa de que son propios, al modo en que se distinguen un sustrato permanente y sus propiedades cambiantes. Más bien, la naturaleza misma de las cosas se muestra como una naturaleza cambiante; no en el sentido de que la cosa cambie de una naturaleza a otra, sino en tanto que la naturaleza misma es aquello que cambia su modo de

⁷⁹ Véase el excelente ensayo de Alejandro Vigo, *Sustancia, sucesión y permanencia según Aristóteles. El componente temporal en la distinción categorial sustancia-accidentes*, en A. Vigo (2006), pp. 155 ss., especialmente p. 160s. La sustancia, que se define como “capaz de recibir determinaciones contrarias”, permanece idéntica, mientras que los accidentes “nacen y perecen”, “aparecen y desaparecen” (p. 160). Para dar cuenta de esta extraña alternancia entre el ser y el no-ser de las propiedades, Aristóteles recurre a su distinción entre acto y potencia. La sustancia es en potencia todo lo que puede llegar a ser. Así la posibilidad del cambio está prediseñado en el modo de ser de la sustancia. Pero en la medida en que estamos hablando del ser individual, el convertirse en acto es un genuino llegar a la existencia y no consiste en que algo ya existente salga de algún escondite, como una prenda del cajón. La potencia consiste en poder recibir las determinaciones contrarias, no en tenerlas guardadas en alguna parte.

presencia. La naturaleza es “lo que cambia” en un sentido doble. Por una parte es aquello en que se produce el cambio y que permanece idéntico a través de él, y por otra parte es aquello en lo que la cosa que cambia difiere antes y después. Lo que es idéntico y lo que es diferente a través del cambio coincide, y es por eso que se evita la escisión entre un sustrato idéntico y unas propiedades variables que caracteriza a la concepción aristotélica del cambio.⁸⁰ Cuando la naturaleza se considera en la cosa, y no con independencia de ésta, los aspectos o estados en que la naturaleza está presente no son casos particulares que de alguna manera enigmática “participan” de ella, sino constituyen la existencia de la naturaleza misma.⁸¹ Es ante todo la naturaleza -y no meramente la cosa entendida como un sustrato- que cambia su aspecto y transita de un aspecto a otro, y de una cualidad a la cualidad contraria.

Esta es ciertamente una perspectiva insólita para nosotros, y quizás todavía más de que lo fue para los contemporáneos del propio Heráclito. Después de que la comprensión estática de la naturaleza o esencia se sistematizara de una manera impresionante y rigurosa en la tradición platónica y aristotélica, de la que, queramos o no, somos herederos, la tarea de comprender la naturaleza de las cosas de una manera dinámica nos tiene que resultar extraña. Es más, este enfoque forzosamente entra en conflicto con toda la red de nociones con las que solemos pensar en la naturaleza de algo. Para poner un ejemplo prominente, la distinción tradicional entre esencia y existencia está montada sobre la comprensión atemporal de la esencia y la consiguiente escisión entre la cosa y su naturaleza. Esta distinción, que por ejemplo nos perseguirá a la hora de hablar del modo en que existe la naturaleza de las cosas, ya está contenida implícitamente en el hecho de que “esencia” y “naturaleza (de algo)” son sustantivos. Este hecho aparentemente inocuo nos obliga a distinguir de una manera tajante entre la naturaleza de algo y el proceso de su existencia. La relación entre la cosa y su ser se articula a través de la distinción entre sujeto y predicado. Por ejemplo, la relación entre una persona joven y su ser joven se concibe distinguiendo de manera tajante entre lo que es joven -la persona- y su ser joven. Este “ser joven”

⁸⁰ La unidad entre lo idéntico y lo diferente es otra unidad de opuestos que caracteriza la forma de ser de la unidad de opuestos misma, y para nosotros, en el marco de este trabajo, esta unidad es la más importante de todas, ya que nos dará la clave para librarnos de la aporía que introduce la dicotomía aristotélica entre lo subsistente y lo que difiere de un momento a otro en la fenomenología del tiempo.

⁸¹ Como se sabe, Platón explica esta extraña participación otra vez en términos de una semejanza, y es igualmente bien conocido que Aristóteles le objeta que esto lleva a un regreso infinito. (Cf. el famoso “argumento del tercer hombre” en *Metafísica* A 9, 990 b 15 ss.) Pero como ya vimos, también Aristóteles por su parte tiene que separar la cosa y su naturaleza. Por ello, también a él se le puede preguntar cómo hay que entender la relación entre la naturaleza y la cosa. Decir que la naturaleza está “en” la cosa o es la “forma sustancial” de la cosa no hace más que plantear el problema. ¿Cómo puede inherir lo universal y atemporal en lo individual y eventualmente nacer y perecer con ello? ¿Cómo es posible que en la realidad temporal y cambiante exista algo que por principio está sustraído al cambio? He aquí la clásica aporía de la tesis de los *universalia in re* de Aristóteles, que no parece menos grave que las dificultades con las que está lastrada la tesis platónica de la semejanza entre el ser individual y sus “ideas” o “formas” universales. Puesto que Aristóteles a pesar de todo sigue a Platón en hacer una escisión entre el modo de ser de lo universal y lo individual, se halla ante la misma dificultad de dar cuenta de cómo lo individual y cambiante puede participar de lo universal y atemporal. Por cierto, esta escisión no se supera si se pretende reducir todo ser al ser individual: el nominalismo no es sino un platonismo sin ideas.

luego se concibe como existiendo “en” la persona (accidente) y se separa del ser joven entendido como un proceso. El existir como joven se interpreta como el existir de un sustrato en que se da una cierta propiedad, y el existir como tal se convierte entonces en un mero permanecer o no permanecer de ese sustrato. En una palabra, el “ser joven” pierde todo carácter dinámico y lo que es joven pierde toda relación con el proceso en que existe como tal. Pensar en lo joven es pensar en un sujeto en que se dan ciertas propiedades, no en un proceso de existencia. Las propiedades están en el sujeto y subsisten en él, con lo cual se distinguen del proceso del existir en que un sujeto así determinado permanece presente a través de un tiempo. Aun cuando el proceso del existir no se deja reducir a una mera presencia, lo separamos de una manera tajante del sujeto que lo lleva a cabo y así separamos el modo en que existe el sujeto de su existencia en tanto que sujeto. De esta manera, es como si hubiera un abismo entre el verbo “ser”, que nos sirve de pegamento que permite unir las propiedades a sus sujetos, y todos los demás verbos, que no tienen que ver con lo que es el sujeto, sino con el modo como existe. El ser de lo que existe y su existencia se separan como si no tuvieran nada que ver lo uno con lo otro.

Como se ve, nuestro empleo de la tríada de sujeto, adjetivo y verbo está montada precisamente sobre aquella concepción de la relación entre la cosa y su naturaleza (o su ser) que queremos evitar a toda costa. Los hábitos lingüísticos más básicos, que nos parecen ir tan de suyo que apenas somos conscientes de ellos, nos imponen, pues, cada vez de nuevo la camisa de fuerza de la ontología platónica y aristotélica. Tener que luchar con el lenguaje filosófico tradicional y con las formas gramaticales del lenguaje ordinario, que por cierto no han caído del cielo, parece ser el precio que hay que pagar si queremos librarnos de una comprensión de la naturaleza de las cosas como una presencia atemporal. Pero esta tarea es insoslayable si queremos entender cómo, antes de Platón y Aristóteles, pero después de Hesíodo, los milesios o Pitágoras, Heráclito de Éfeso pudo ver en la comprensión estática del ser el error fundamental de la mayoría de los hombres.⁸²

⁸² El papel -posiblemente crucial- de Parménides y su escuela en todo esto, y más en concreto la relación entre Parménides y Heráclito constituye un inmenso problema, sobre el que no soy capaz de pronunciarme de una manera clara. De todas formas, para la interpretación de Parménides me parece importante que él no comprende el ser en términos de una distinción entre sujeto y verbo, y que también se niega a distinguir entre existencia y esencia, sustrato y propiedad. “Ser” en Parménides no tiene propiamente el carácter de un verbo, y el ente tampoco tiene el carácter de un sujeto. La inmutabilidad del ser es precisamente una consecuencia de la imposibilidad de distinguir entre lo que es y su ser. Aunque Platón a veces presenta la separación entre esencia y existencia como una respuesta a Parménides, y esto históricamente tiene mucho de verdadero, tal vez sería más acertado ver de manera inversa en Parménides una crítica a la separación entre esencia y existencia tal como está contenida implícitamente en la concepción cotidiana del cambio. La oposición y afinidad con Heráclito residiría entonces en que Parménides no opta por resolver la escisión entre lo que es y su ser en favor de unir lo que es a su ser, sino en favor de absorber el ser en lo que es, y tirar todo lo que tiene de verbal -y por ende, de temporal- por la ventana. La verdad parmenídea es el ser interpretado en términos sustantivos, mientras que el aparecer es el ser concebido con la ayuda de verbos y adjetivos. Un proceso o una cualidad no “es”, ya que no es un ente. Y un ente “es”, pero por lo demás no tiene otras determinaciones, o sólo las que explicitan lo que quiere decir “ser”. (Estas determinaciones se encuentran por la vía de buscar las determinaciones opuestas a las que entrañan un no ser, como multiplicidad o mutabilidad.) Heráclito y Parménides darían, pues, una respuesta opuesta al mismo dilema que plantea la necesidad de superar la dicotomía entre lo que es y el ser. En efecto, sólo caben

La unidad de manifestación y ocultamiento

La naturaleza no se limita a ser la índole presente de algo, es decir, una cualidad; no sólo existe como presencia, actualidad y manifestación, sino también como ausencia, potencialidad y ocultamiento. El ser de algo, lejos de reducirse a su presencia actual, consiste en un aún no haberse desplegado y en un ya haberse sustraído a la presencia: la naturaleza sólo puede estar presente en uno de todos sus estados posibles. Esto significa que el aspecto con el que se muestra no refleja su ser, sino más bien lo oculta. La manifestación de la naturaleza de las cosas siempre es unilateral porque en su aspecto siempre prima un opuesto sobre el otro y la semejanza respecto del uno equivale a una desemejanza respecto del otro. Este ocultamiento de la unidad que entraña la desemejanza es la razón de que el estado del cielo pueda comprenderse como un estado del día, pero no también de la noche, o el estado del agua pueda experimentarse como un estado de calor, pero no también de frío. Al mostrarse bajo un solo aspecto y desde uno solo de sus dos lados, la naturaleza de las cosas, cuya estructura es la unidad de los opuestos, se esconde. Es más, este esconderse no es diferente de su mostrarse.

Esta unidad entre la manifestación y el ocultamiento es lo que Heráclito señala en el fragmento 123: “La naturaleza de las cosas acostumbra a esconderse.” Para entender la paradoja que contiene este fragmento es necesario recurrir al texto griego. El sustantivo *phýsis*, que nosotros traducimos por “naturaleza”, corresponde al verbo *phýesthai* que significa “crecer”. Por ello, el término *phýsis* contiene una referencia obvia a la luz y al salir a la luz, y por tanto al mostrarse. Dado que su mismo nombre indica que es propio de la *phýsis* mostrarse y ser visible, decir que la *phýsis* se oculta constituye una paradoja.⁸³

Pero como es característico de los dichos de Heráclito, a través de una segunda reflexión más detenida se descubre que la paradoja es sólo aparente y que el dicho no hace más que explicitar lo que está contenido en el sentido de la palabra *phýsis* misma. Al igual que el crecer de un árbol no sólo consiste en un asomarse hacia la luz, sino en un echar raíces ocultas en la oscuridad de la tierra, el significado de *phýsis* contiene aparte del carácter de mostrarse una referencia implícita a un ocultamiento. Si

estas dos vías, que consisten o bien en movilizar el ser entendido como sustantivo o inmovilizar el ser entendido como verbo. Si se quiere evitar la salida de Parménides y sin embargo superar la dicotomía entre sujeto y predicado, es menester librar a lo existente de su carácter de sustrato y así evitar interpretar la existencia como una subsistencia.

⁸³ Ha sido Heidegger quien ha puesto de relieve que en la palabra griega *phýsis* está contenida una referencia al mostrarse y también ha llamado la atención sobre ese carácter paradójico del fragmento que es tan característico del modo de pensar de Heráclito. (Cf. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, p. 262. Cf. también GA 55, pp. 110 ss.) Otra contribución crucial de Heidegger a la interpretación de este fragmento es el haber insistido en que la palabra *phýsis* tiene el carácter de un sustantivo *verbal* que hace referencia al acto o proceso de *phýesthai* (ibid., p. 263). La *phýsis* es originariamente el modo como algo despliega su ser. De acuerdo con esto, Heidegger ha querido dar a *phýsis* en este fragmento un sentido verbal. En efecto, este sentido verbal se desprende de la oposición entre *phýsis* y *krýptesthai* (ocultarse o esconderse). Por otra parte, tampoco hay que olvidar que *phýsis* aquí es el sujeto de *phileîn* (ama). El problema del doble sentido sustantivo y verbal de *phýsis* se va a abordar más adelante. Para más detalles sobre la interpretación de Heidegger, a quien también debo la comprensión de que en el fragmento *phileîn* caracteriza la relación entre manifestación y ocultamiento, véase el apéndice ad 123.

pensamos en primer lugar en la *phýsis* como en un salir a la luz, Heráclito nos hace reparar en que este acto de mostrarse se acompaña de un ocultamiento de las raíces, y que el aspecto visible de lo que crece hacia la luz es inseparable del arraigamiento oculto e invisible en la tierra que nutre el crecimiento y lo hace posible. La manifestación se hace posible por su unión con el ocultamiento, y por ende la oposición entre ambos se revela como una amistad (*philía*). La manifestación y el ocultamiento se hacen posibles mutuamente y son cada uno lo que son en relación con el otro. ¡Su oposición es idénticamente una amistad! El dicho aparentemente tan simple, compuesto de tres palabras, esconde por tanto otra unidad paradójica. El modo en que existe la unidad de los opuestos no sólo se caracteriza a su vez por la unidad de oposición de manifestación y ocultamiento, sino también por aquella de adversidad y amistad.

Al escuchar el fragmento de nuevo tras comprender la paradoja que en él se indica, ésta se revela como inherente ya al término *phýsis*, y la sentencia de Heráclito no hace más que resaltar lo que dice el lenguaje. La paradoja se convierte, pues, en una tautología. Como ya sabemos, el recurso a la sabiduría contenida en el lenguaje es un motivo recurrente en Heráclito. La palabra *phýsis* nos enseña lo que es la naturaleza de las cosas si sabemos escuchar lo que se dice en ella. Tenemos aquí un ejemplo de la situación de que habla el fragmento 1, a saber, que la gente tiene experiencia con una palabra sin comprender su significado verdadero (1, 19, 34). La unidad de opuestos contenida en la palabra *phýsis* pasa desapercibida, y a lo sumo se oye en ella la referencia a la manifestación y la presencia manifiesta, pero no al ocultamiento que necesariamente acompaña a toda manifestación. No se escucha la indicación de una presencia invisible de la que se nutre toda presencia manifiesta y de la que es inseparable. Al mostrarse sorda al lenguaje que señala lo ausente en lo presente, la gente a su vez está presente como si estuviera ausente (34).

La naturaleza tiene dos lados opuestos, y la manifestación de cada uno de ellos vive del ocultamiento del otro, ya que precisamente al oponerse y divergir hacia dos direcciones contrarias, se favorecen y se necesitan mutuamente. La presencia en la luz de la que goza un lado se hace posible gracias al hundimiento del otro lado en la oscuridad. Incluso cabe pensar que sólo desde un punto de vista superficial -en el sentido literal de esta expresión- el papel más importante es el que tiene el contrario que se muestra en la luz de la presencia, ya que esta presencia se nutre de la raíz escondida cuya función es, como otra vez nos lo dicen las palabras mismas, la más “fundamental”. La vejez arraiga en la juventud, la vigilia se nutre del sueño, y estos dos últimos a su modo no dejan de estar “presentes”, si bien a escondidas, una vez que hayan abandonado el primer plano de la presencia manifiesta. Lo que revela la palabra *phýsis* no es simplemente la naturaleza *de algo*, sino la naturaleza de la naturaleza misma -la *phýsis* de la *phýsis*-. Por tanto, la (doble) unidad de opuestos que contiene la palabra *phýsis* no es una unidad de opuestos entre otras, sino que constituye el modo de ser de la unidad de los opuestos como tal. La estructura de la unidad de opuestos consiste a su vez en una unidad de opuestos, que se articula en el par de presencia y ausencia y en el par de adversidad y amistad. Ambos pares no son sino dos facetas de una misma estructura unitaria. La oposición entre manifestación y ocultamiento constituye la manera como se unen adversidad y amistad, exclusión y necesidad

mutua. Y la unión entre oposición y amistad tiene necesariamente la forma de la unión entre manifestación y ocultamiento, presencia y ausencia.

La imagen del crecimiento indica que la *phýsis* es una divergencia convergente en la que se unen la manifestación y el ocultamiento. Esto nos da, por fin, la clave para reunir los dos significados de *phýsis* o naturaleza cuya diferencia hemos señalado al comienzo de este capítulo. La forma de toda existencia real es la unidad de manifestación y ocultamiento, y esta forma por tanto es propia de la naturaleza en el sentido de la realidad en su conjunto. La *phýsis* es el modo de ser de todas las cosas y sólo por eso también designamos por ese nombre la totalidad de las cosas.

La naturaleza, en este sentido derivado, es el conjunto de las cosas naturales, es decir, de las cosas que participan del ser natural. De esta manera, la naturaleza es la “esencia” de lo natural, y sólo por eso sirve para designar el todo de las cosas que existen de esta manera. O, dicho con otro término, la realidad es la esencia de todo lo real y por ello permite llamar así a todo lo real en conjunto. Ahora bien, si la *phýsis* se entiende como un modo de ser y no como el correspondiente conjunto de cosas, la *phýsis* es la forma universal de todas las *phýseis* en plural.⁸⁴ La naturaleza así entendida es la naturaleza de todas las naturalezas. Esto sale a la luz cuando entendemos la naturaleza en términos más concretos como la unidad de los opuestos. La estructura de unidad de opuestos constituye la *phýsis* en sentido universal, es decir, la estructura de la naturaleza o del ser en general.

Ahora bien, esta estructura general se concretiza en toda una serie de diferentes unidades de oposición que constituyen diferentes modos de ser. Esto significa que la forma general de todo ser se concretiza en las diferentes “naturalezas” en plural, es decir, en la naturaleza *de* esto o aquello. La naturaleza entendida como el modo de ser de una determinada clase de cosas reales resulta ser por tanto una especificación o concreción de la naturaleza en general. Cada unidad de opuestos que constituye la naturaleza de un determinado tipo de cosas es una especificación de la naturaleza en el sentido de la estructura general de toda realidad. Cualquier naturaleza de un tipo de cosas u otro es un caso particular de la unión de manifestación y ocultamiento, presencia y ausencia que tiene el carácter de una unidad entre lucha y amistad (cf. 80 y 123). De ahí que al conocer esta estructura de la *phýsis* como tal se conoce también la naturaleza de todas las cosas particulares (cf. 1, 10, 50).

La existencia pensada como *phýsis* tiene la estructura de la unidad de presencia y ocultamiento (etc.), y la esencia pensada como *phýsis* constituye la diversidad de formas particulares que puede adoptar la existencia así entendida. De ahí que la naturaleza pueda significar de una vez la totalidad de lo existente en general y la totalidad de las formas particulares que la existencia adopta. Por ello, la *phýsis* de una

⁸⁴ Es importante reparar en que no es casualidad que este plural no se utilice. Esto indica que todas las “naturalezas diferentes” se entienden como especificaciones o concreciones de una naturaleza única. Del mismo modo, no decimos que el ser de cosas diferentes forme una suma de “seres” -a menos que la palabra “ser” se emplee como sinónimo de “ente”-. La naturaleza o el ser es uno y no permite una pluralización. Esta unidad radica en su universalidad y, en segundo lugar, en que los diferentes géneros y especies forman una totalidad unitaria. Como ya hemos señalado a propósito del fragmento 50, esta unidad del ser, que es responsable de la unidad del mundo, es precisamente lo que Heráclito quiere dar a conocer en su discurso.

cosa particular es efectivamente una mera particularización de la *phýsis* en general. La dicotomía entre esencia y existencia, a la que a pesar de Heidegger todavía estamos acostumbrados, se debe a la comprensión de la esencia a partir de su carácter universal, como independiente y separado de la existencia. En lugar de la escisión que la comprensión estática introduce entre existencia y esencia, la primitiva unidad de sentido de la palabra *phýsis* revela la unidad entre ambas: la estructura de la existencia -si ésta se entiende de una manera suficientemente rica y concreta- es a la vez la estructura universal de la esencia. La ambigüedad aparentemente arbitraria de las palabras *phýsis* y *naturaleza* nos remite así a una unidad de sentido que está en su origen y que la búsqueda de la univocidad destruye y hace inaccesible.

Capítulo 3: La estructura del cambio

Identidad como mutabilidad

Puesto que el cambio siempre afecta en primer lugar a las notas particulares, se puede pensar que no afecta al ser de la cosa en su totalidad. Pero como esta totalidad no es sino la de las notas, el cambio de éstas es siempre a la vez un cambio de la totalidad como tal. Esto significa que el cambio de cada nota no sólo afecta a esta nota por separado, sino también a la cosa como un todo. El cambio de una nota particular siempre es a la vez un cambio de la cosa entera, precisamente porque las notas forman un sistema unitario. Incluso un cambio aparentemente irrelevante para las notas restantes, como el enfriamiento del agua, no afecta solamente a la temperatura, sino al modo de ser del agua en su totalidad. A pesar de que el calor es una nota que puede variar de una manera relativamente independiente, su cambio conlleva que el agua como un todo se vuelva diferente. Beber agua fría no es igual que beber agua caliente, no sólo en cuanto a su calor, sino también en cuanto al modo en que se experimenta el resto de sus notas. Cuando una cerveza se calienta, pierde todo el encanto que tenía cuando estaba fría, porque se modifica también el carácter de las notas restantes y el de la cerveza como un todo. El sabor en cierto modo ya no es el mismo, a pesar de que las características gustativas como tales permanecen las mismas. Con el cambio de temperatura incluso se altera el carácter de las otras cualidades táctiles. Cuando nos duchamos, sentir agua caliente sobre la piel es completamente diferente a sentir agua fría, a pesar de que las demás sensaciones (la presión del agua que nos cae encima, etc.) pueden ser las mismas. La diferencia entre ambas experiencias no se reduce a que en un caso tenemos una sensación de calor, y en el otro caso una sensación de frío. Precisamente el modo en que el calor y el frío se unen a ciertas otras cualidades es lo que hace que una ducha con agua fría sea tan diferente de otra con agua caliente. Es la *combinación* de las notas que determina el carácter que tienen en tanto que pertenecientes a una totalidad, y con el cambio de alguna de las notas particulares también cambia necesariamente el carácter de la combinación como tal.

El modo en que cada nota puede desplegarse en tanto que nota de un conjunto depende en buena medida de su unión con las demás notas. Por ello, el cambio del estado de una nota repercute en el modo en que existen las notas que se unen a ella. En el caso del cambio de temperatura, las funciones de las otras notas no sufren alteraciones muy graves. Pero la variación del estado de una nota también puede afectar de una manera mucho más directa y radical al modo en que existen otras notas diferentes. Por ejemplo, el cansancio que nos entra afecta profundamente al modo en que existimos y repercute de alguna manera en todos los demás estados nuestros. Un estado de coraje o miedo no es el mismo cuando estamos cansados, y todo el ejercicio de nuestros saberes y aptitudes también se ve gravemente afectado. No se trata aquí meramente de que un estado acompaña a otro y armoniza con él mejor o peor, sino de una influencia inmediata que el cambio de una nota tiene sobre el modo de ser de otras notas diferentes. Un ejemplo heraclíteo de cómo un cambio particular puede alterar la naturaleza de nuestra existencia entera es el efecto que tiene la borrachera: “Borracho, el hombre se deja guiar por un niño; titubeante, sin saber adónde va, con su alma húmeda (117).” Al emborracharse, un adulto puede perder temporalmente todo lo que lo constituye como adulto, hasta tal grado que los papeles del adulto y el niño se invierten y éste se convierte en guía de aquél.

El cambio de la cosa como un todo coincide, pues, con el cambio de sus partes. Cuando cambia el estado de una nota particular, por eso mismo también cambia el estado de la totalidad de que forma parte. Aunque en cierto sentido se puede decir que el orden estructural de las notas está exento de todo cambio, este orden no tiene su fundamento en una “forma sustancial” sustraída al cambio -al modo de una forma fija que deja libre unos huecos cuyo sitio puede ocupar una nota u otra-, sino que consiste precisamente en la estructura constituida por las notas mismas, de modo que la identidad de esta estructura presupone la identidad de las notas que la integran. La estructura no existe sino como la manera en que se unen las notas en una totalidad unitaria, y no tiene ningún ser independiente de sus partes. El cambio de cada una de las notas siempre es a la vez un cambio del estado de la estructura entera y del modo en que existe cualquier otra de sus partes en su función dentro del todo. Cada cambio es a la vez un cambio parcial, en cuanto que afecta inmediatamente sólo a una nota determinada, y un cambio total, en cuanto que el ser de cada nota depende de su unión con la totalidad. Dicho de otro modo, cada nota sólo es posible dentro de una totalidad, como nota *de* esta totalidad, y por ello el cambio de cada una de las notas conlleva un cambio del carácter de la totalidad entera y repercute sobre el modo en que existen las otras notas. Con el cambio del estado de cada nota cambia el estado de la totalidad, y con la totalidad cambia la función de todas y cada una de sus partes.

Antes decíamos que la naturaleza de cada nota es una unidad de opuestos que tiene que realizarse a modo de un proceso en el que los opuestos se despliegan en proporciones diferentes a lo largo del tiempo. Esto significa que también la cosa en su totalidad existe en forma de un proceso dinámico, el cual está constituido por el conjunto de procesos en que existen las notas. Pero aunque el proceso en que existe el todo no es independiente de los procesos en que existen sus partes, sí es un proceso unitario que es irreducible a los procesos parciales. Al igual que los estados de la cosa como un todo son estados de una índole propia que no se reducen a ser la suma de los

estados de sus notas, también la *sucesión* de esos estados constituye un proceso diferente de los procesos parciales que lo integran.

Ahora bien, si el ser de la cosa como un todo está fundado en el ser de sus notas, es decir, si entendemos la cosa como el todo integrado por sus notas, ya no es posible oponer el cambio de las notas a la identidad de la cosa como un todo. La identidad de la cosa tiene su fundamento en la identidad de todas y cada una de las notas que juntas constituyen su estructura unitaria. No puede buscarse más allá del complejo de las notas cambiantes, puesto que es la identidad de este complejo mismo.⁸⁵ La identidad de la cosa, entendida como el complejo de sus notas, está fundada en la identidad de éstas. Por ello, la cuestión por la identidad permanente de la cosa consiste fundamentalmente en la cuestión por la identidad de sus notas. Estas notas son de por sí susceptibles de cambiar su modo de presencia. Por su naturaleza no se limitan a su estado momentáneo, sino que pueden o deben existir en una variedad de estados, mostrándose desde aspectos diferentes y hasta contrarios. Sin embargo, este cambio no excluye la identidad, sino que más bien la presupone. Cada nota cambiante es una unidad de opuestos que sólo puede realizarse en un proceso de cambio.⁸⁶ Este proceso es diferente para cada una de las notas, pero en todos los casos posee una misma forma general. Una misma nota existe en una serie de estados diferentes cambiando de un estado a otro, pero a través de este cambio de sus estados sigue siendo *individualmente* la misma nota. Sólo porque las notas son individualmente las mismas a través del tiempo, también lo es la cosa. La identidad de la cosa no es otra que la de sus notas, en tanto que la cosa no es sino el sistema unitario constituido por éstas. Lo idéntico a través del cambio no son las cosas como totalidades o alguna parte subsistente en las cosas, sino precisamente sus notas cambiantes. Por ello, la identidad a través del cambio debe comprenderse a partir de la identidad de las notas, y esto significa que la identidad ha de buscarse en el cambio, no más allá de él.

Ahora bien, al decir que el cambio no consiste en la sustitución de una nota por otra, sino que afecta más bien a los estados de una misma nota, aparentemente sólo hemos aplazado el problema. ¿Cómo entender la identidad individual de las notas? Hemos afirmado esta identidad oponiéndola al cambio de sus estados, pero hemos insistido en que por otra parte la nota no es diferente de éstos. Sólo por eso su identidad no tiene que ser la de un sustrato y se hace compatible con el cambio. El problema ahora consiste, pues, en entender cómo es posible esta unidad entre lo idéntico y lo cambiante. Para que el cambio sea compatible con la identidad, deben

⁸⁵ Estas consideraciones no deben interpretarse como una reducción de la unidad de las cosas a la multiplicidad de sus notas. La unidad de la estructura del todo es siempre ontológicamente anterior a la multiplicidad de las partes. Tampoco se trata aquí de negar la posibilidad de la identidad a través del tiempo o de reducirla a una mera continuidad temporal, sino de todo lo contrario. El rechazo de la concepción sustancialista de la identidad habitualmente va unido a un rechazo de la identidad a través del tiempo que esa concepción quiere hacer comprensible, pero este rechazo comparte la misma presuposición que caracteriza a la concepción sustancialista, a saber, que la identidad excluye el cambio, y viceversa.

⁸⁶ Más adelante pondremos de relieve que la posibilidad de permanecer en un mismo estado no es sino una modalidad de una existencia cambiante y que no difiere esencialmente de las diferentes posibilidades de cambio.

coincidir la nota y sus estados, y por otra parte no deben coincidir del todo. Sólo en la medida en que la nota coincide con sus estados, puede ser cambiante, pero sólo en la medida en que no coincide del todo con ellos, puede ser idéntica a través de su cambio. Es decir, la nota tiene que ser por una parte idéntica a cada uno de sus estados por separado, y por otra parte idénticamente la misma en los sucesivos estados diferentes. Esto se hace posible en virtud de que cada estado es el modo en que existe la nota, pero que este modo de existir es cambiante. La nota existe siempre *en* su estado o como su estado, no más allá de él, pero su existencia no se agota con esa existencia presente y así permite el cambio de un estado a otro.

Intentemos elucidar esta relación entre la nota y sus estados a propósito de un ejemplo. Al sumergirnos en el agua, experimentamos su calor como un estado contingente y pasajero, es decir, su calor o frío actual se percibe como susceptible de cambio. Es más, no experimentamos el agua de una manera indeterminada como caliente o fría, sino como teniendo un determinado *grado* de calor o frío dentro de la totalidad de los grados posibles.⁸⁷ Un estado particular de calor se percibe como un calor suave, moderado o fuerte, y de este modo lo percibimos en su “posición” dentro del ámbito de todos los estados posibles de calor y frío. En esta experiencia se nos muestra por tanto la estructura de este ámbito de una manera implícita, pero perfectamente delimitada y precisa. Es más, la experiencia de la relación entre el estado actual de calor y los otros estados del mismo ámbito no se limita a situar el estado actual dentro de un ámbito de posibilidades, sino que estas posibilidades se experimentan como posibles modos de ser *del agua*, es decir, posibles modificaciones de su estado actual. Así se nos manifiesta la nota correspondiente (el modo de ser según el calor y el frío) como una propiedad constitutiva del agua. A través de un

⁸⁷ Aquí la noción de grado por supuesto siempre es la que corresponde a la experiencia inmediata, y no aquella noción que es fruto de una objetivación científico-natural. Es importante tener en cuenta que la diferencia de lo caliente y lo frío no es equivalente a la diferencia de grados positivos y negativos que se establece por convención mediante el “punto de congelación”. El grado de calor o frío que se experimenta inmediatamente no debe confundirse con el resultado de una medición de la temperatura objetiva, resultado que se articula asignándole a esta temperatura una cifra en una escala. La experiencia inmediata del grado de calor o frío está presupuesta en la posibilidad y en el sentido de una tal medición y objetivación ulterior, pero el grado de calor experimentado no es un mero reflejo inexacto de la temperatura objetiva. Aunque hay una correspondencia aproximada entre la temperatura medida y el grado de calor experimentado “en circunstancias normales”, no se puede decir que a una temperatura objetiva le corresponda un grado de calor experimentado que la refleje. No hay una experiencia del calor que pueda considerarse la única adecuada y correcta. Aunque la escala numérica y la escala de las diferencias graduales del calor experimentable son las mismas para todos (las discrepancias acerca de este último sólo afectan al grado de calor que efectivamente tienen las cosas, no a las posibilidades de los grados de calor y frío como tales), la correlación entre ambas escalas es relativa a condiciones variables. Lo que puede variar es cuál temperatura objetiva se experimente como cuál grado de calor o frío, y cada una de las correlaciones posibles no es aquí más verdadera o falsa que otra. Una misma temperatura puede significar calor para unos y frío para otros, sin que se pueda decir que los unos tengan razón y los otros estén equivocados. Pero hay que insistir en que no sólo la temperatura objetiva es la misma para todos, sino también la escala gradual del calor y frío entendidos como cualidades sensibles. Lo que puede variar sólo es la *correlación* entre la escala objetiva y la escala fenomenológica del calor y frío tal como se experimentan, en virtud de que varían las “condiciones subjetivas” de la experiencia.

estado de calor determinado accedemos por tanto a la posibilidad de que la misma agua exista en toda una serie de estados de calor diferentes.

Ahora bien, la posibilidad de realizarse sucesivamente en una serie de estados diferentes presupone la identidad a través del tiempo. Esto significa que el estado actual se comprende como una realización particular de una nota permanente que es propia del agua en su realidad individual. Si nuestra experiencia de la nota del agua se redujera a la aprehensión de su estado presente, sería incomprensible cómo este estado podría determinar el margen de las posibilidades futuras de la existencia del agua. Con estas posibilidades se nos manifiesta, pues, el ser permanente de la nota que habita el estado pasajero, es decir, percibimos el calor como el estado presente de una nota cuyo ser trasciende este estado y puede realizarse en otros estados diferentes. Frente al carácter pasajero y cambiante del estado de calor actual, esta nota se nos presenta como siendo una y la misma en todas sus realizaciones concretas. Para poder ser el fundamento de una posible existencia futura, el modo de ser del agua tiene que permanecer el mismo con independencia de los estados en que se realiza. Sólo por ser un modo de presencia de una nota permanente, todo estado de calor alberga en sí la posibilidad de convertirse en los otros estados del mismo ámbito.

El otro lado de esta posibilidad es la *imposibilidad* de que el agua exista sin encontrarse en algún estado de este ámbito. Al experimentarse como caliente o frío, el agua se muestra susceptible de adquirir cualquier otro grado de calor o frío, pero en virtud de estar necesariamente determinada por este par de opuestos. La posibilidad se une aquí por tanto a una necesidad. El agua puede cambiar de temperatura, pero no puede dejar de tener temperatura alguna. La posibilidad, inherente al estado de calor, de convertirse en cualquier otro estado del ámbito del calor y frío es a la vez la imposibilidad de dar paso a un estado que no pertenezca a este ámbito. Un estado de frío moderado puede convertirse en un estado de calor o en un estado de frío más extremo, pero no en un estado de sequedad o de sueño. Puesto que la nota que se concretiza en el estado actual de calor es indisociable del agua, es necesario que el agua siempre exista en alguno de los estados posibles de esta nota.

Al experimentar el calor o frío como un estado variable dentro de unos márgenes, lo comprendemos como el modo en que existe una nota constitutiva y permanente de la naturaleza del agua. La nota no existe separada de sus estados, sino en ellos, y su identidad es inseparable de su cambio. Lo que sufre el cambio es la nota misma, su identidad es de por sí una identidad cambiante. Este cambio no sólo afecta a la realización de la nota en el estado actual, sino también al modo en que existen sus estados posibles como tales. Aunque la nota siempre tiene las mismas posibilidades de realizarse, éstas sólo existen en tanto que son inherentes al estado actual, y su modo de existir no es el mismo de un estado a otro. Es decir, el ámbito de posibilidades siempre existe desde una “perspectiva” diferente y diferente. La identidad de este ámbito es inseparable de la identidad de la nota, que es el fundamento de la existencia permanente de sus realizaciones posibles. La diferencia entre los modos de presencia de la nota se extiende, pues, a todo el ser de la nota, y no se limita a la variación de su estado actual. La misma nota, es decir, la misma unidad de ser entre el calor y el frío, se realiza de maneras diferentes, y estas diferencias también constituyen diferentes

modos de presencia de todo el ámbito de sus estados posibles, y por eso mismo diferentes modos de presencia de cada estado posible tomado por separado.

Pues bien, estos estados están presentes como posibilidades *a realizar a partir de un estado actual*, y por ello su modo de ser difiere de un estado actual a otro. Cuando cambia el estado actual, también cambia el modo en que está presente todo el ámbito de los estados posibles. Este cambio no sólo hace que las posibilidades aparezcan desde ángulos diferentes (en virtud de su relación con el estado actual), sino que altera el modo en que existen en tanto que posibilidades a realizar. La variación de los modos en que existe una nota no se reduce, pues, al cambio del estado actual, sino que afecta al ser de la nota entera, incluidas sus posibilidades. Por ejemplo, la posibilidad de que el agua se entibie consiste en un calentamiento o un enfriamiento dependiendo de si el agua se encuentre caliente o fría. El mismo calor moderado está presente de diferentes modos en virtud de su relación con el calor o frío actual, y esta diferencia no sólo afecta al modo en que aparece ese grado de calor, sino a su existencia como una posibilidad “a realizar”. La relación entre el estado posible y el estado actual determina el camino de su realización y por ello también su modo de ser en tanto que posibilidad real. Un mismo grado posible de calor puede estar presente en modos diferentes, como un grado de *mayor* o *menor* calor o frío en relación con el estado actual, alcanzable a través de un calentamiento o un enfriamiento, y como una posibilidad más o menos cercana o lejana, perteneciente a la misma cualidad o a la cualidad contraria. Esta existencia “en perspectiva” es la única manera en que pueden existir las posibilidades como tales.

La identidad de la nota y del ámbito de sus estados posibles es inseparable de las diferencias entre sus modos de existir. La nota y sus posibilidades son siempre las mismas justamente en cuanto que existen de una manera cambiante. Su identidad es una identidad en la diferencia, no más allá de la diferencia. La nota y sus posibilidades siempre existen en algún estado determinado, y sólo son siempre las mismas en cuanto que pueden estar presentes de maneras diferentes. No es posible que la unidad de opuestos que constituye el ser de la nota exista “tal como es en sí misma”, pues no hay un tal “ser en sí” aparte de la serie de las diferentes posibilidades en que este ser puede concretizarse. Dicho de otra manera, no hay ningún modo de presencia que por así decir sea neutral, sino que la existencia de la nota necesariamente consiste en escorzar su ser idéntico desde una perspectiva determinada. La identidad sólo es posible como una identidad a través de diferentes escorzos, es decir, como una identidad que se escorza.⁸⁸ Sin embargo, cada uno de estos escorzos es a su vez necesariamente un escorzo *del ser idéntico* de la nota que trasciende el modo en que existe en el presente. En cada escorzo diferente está presente el ser idéntico de una misma unidad de opuestos.

He aquí la manera en que toda existencia constituye de por sí una unión entre identidad y diferencia. El ser idéntico de la nota es un ser cambiante que existe en estados que siempre son otros y otros, y el ser cambiante de éstos no es sino la otra

⁸⁸ La terminología ya indica la analogía con el celeberrimo análisis de la percepción de Husserl. Una misma cosa puede aparecer como idéntica sólo a través de una serie de escorzos diferentes, y no puede haber ninguna percepción particular en la que aparezca libre de toda perspectiva y en este sentido “tal como es en sí misma”. (Cf. por ejemplo *Ideas I*, § 150.)

cara de un ser idéntico. Esta unidad entre lo idéntico y lo cambiante es la razón de que el estado presente pueda determinar el margen de la existencia futura. La posibilidad y la necesidad que se nos muestran en la experiencia del estado presente tienen su fundamento en una identidad en forma de permanencia a través del tiempo, que une este estado con los estados futuros que le van a suceder y con los estados pasados que le pueden haber precedido. (Como es obvio, lo que hemos puesto de relieve para la existencia futura también se aplica inversamente a la existencia pasada. El calor presente del agua se experimenta como habiendo surgido de anteriores estados de calor o frío, que pueden haber sido iguales o diferentes a su estado presente.) Así se nos muestra la permanencia de un mismo modo de ser, una misma nota, que en el presente se realiza en un determinado estado y posteriormente existirá en otros estados diferentes. Es decir, a través de la posibilidad y necesidad que vincula la existencia presente a la existencia futura (y pasada) se nos muestra en el estado actual la presencia de una nota permanente.

Las relaciones entre la nota y sus posibilidades que hemos expuesto también pueden considerarse desde el lado negativo, y entonces descubrimos otra necesidad que rige la relación entre la nota y sus estados. Aquello que no se encuentra en ningún estado de un determinado ámbito, no posee la nota correspondiente, y por ello tampoco tiene la posibilidad de existir en alguno de los estados en que se realiza esa nota. Es decir, para que algo pueda adquirir un determinado estado es necesario que ya se encuentre en algún estado del mismo ámbito. El caso más conspicuo de esta necesidad es desde luego el cambio de una cualidad a otra. Para poder llegar a tener una nueva cualidad, hace falta tener la cualidad contraria: sólo lo caliente puede enfriarse, sólo lo húmedo puede devenir seco, y a la inversa (cf. 126).⁸⁹ No se trata por tanto de que cada una de esas cualidades ocasional o habitualmente surja de la otra, sino que es imposible que surjan de una cualidad diferente.

A estas luces entendemos que el fragmento 126 está lejos de ser la mera constatación de un cambio entre cualidades contrarias. Heráclito quiere llamar la atención sobre la necesidad de que las cualidades mencionadas por él tengan que surgir cada una de la cualidad contraria, porque en esta necesidad se muestra que los contrarios poseen una naturaleza común. El que los contrarios necesariamente tengan su origen el uno en el otro demuestra que comparten la misma naturaleza. En lo que precede hemos intentado mostrar en qué sentido esta naturaleza es a la vez permanente y cambiante.

⁸⁹ Esto es menos obvio para el caso de los colores porque su ámbito no se rige por una oposición única, sino por varias. Tanto lo azul como lo amarillo pueden devenir rojo, etc. Y por supuesto solemos considerar también colores intermedios como si fueran cualidades de índole propia, como es el caso del color verde. Sin embargo, el caso de los colores no es esencialmente diferente de los demás. La necesidad universal de que todo cambio cualitativo se rija por una oposición nos es conocida clásicamente a través de Aristóteles, quien sin embargo la interpreta a partir de su distinción entre sustancia y accidente y no ve en la oposición una unidad, sino tan sólo una diferencia irreconciliable.

Cambio y continuidad

El cambio entre los contrarios mencionados en los fragmentos 67, 88 y 126 no consiste en una sustitución repentina de un contrario por el otro, sino en una transición continua y gradual. Lo caliente deviene frío en un proceso continuo de enfriamiento; lo húmedo no se seca de golpe, sino pasando sucesivamente por grados cada vez menores de humedad; y lo mismo vale para los demás cambios que hemos considerado. En todos estos casos, el cambio de un estado a otro consiste necesariamente en atravesar sucesivamente toda la distancia entre los estados en cuestión. Esta necesidad nos es especialmente familiar en el caso del movimiento local: para que algo se desplace de un lugar a otro tiene que pasar por todos los lugares intermedios. La razón de ello es que desde el lugar en que se está sólo cabe alcanzar inmediatamente el lugar próximo. Encontrarse en un lugar es encontrarse junto a los lugares adyacentes, y al tener que partir del lugar en que se está, hay que moverse desde este lugar al lugar contiguo. Sólo este es un cambio espacial, que consiste necesariamente en un movimiento *a través* del espacio.

La necesidad de que el cambio sea continuo es una y la misma para cualquier tipo de cambio: el movimiento local, el cambio de magnitud y el cambio cualitativo.⁹⁰ Del mismo modo que algo tiene que cambiar de lugar partiendo del lugar en que está, también tiene que llevar a cabo cualquier otro tipo de cambio progresando siempre a partir del estado en que se encuentra. Éste no puede ser abandonado y sustituido simplemente por otro estado cualquiera, sino que sólo puede convertirse en los estados más próximos. Existiendo en un estado de un ámbito determinado, algo sólo puede alcanzar desde él los estados contiguos. De otro modo, tendría que salirse del ámbito en cuestión, al que su ser sin embargo está atado, como vimos, por la posesión de la nota correspondiente. Por ello, la continuidad de su existencia misma es inseparable de la continuidad en el cambio de sus estados. Por ejemplo, el crecimiento parte necesariamente del tamaño que algo ya posee, y es este tamaño mismo -este tamaño que ya existe- que va aumentando. (Un aumento discontinuo sólo es posible como un añadir o sustraer desde fuera una cantidad a otra cantidad ya dada, pero no como un crecimiento o una disminución, los cuales consisten en que algo cambia el tamaño que ya tiene, es decir, la magnitud que le es propia.)

Lo mismo ocurre con el cambio cualitativo. Éste también tiene que partir de un estado cualitativamente determinado ya existente y atravesar continuamente la distancia a superar pasando primero por los estados más cercanos. Por ejemplo, un estado de calor no puede ser sucedido directamente por un estado de frío, sino que el cambio del calor al frío tiene que consistir en un *enfriamiento*. Este cambio tiene que partir en todas sus fases de un grado de calor ya dado, es decir, lo que sufre el cambio tiene que ser siempre un estado de calor ya existente, y desde cada grado de calor sólo cabe alcanzar los grados más próximos. El calor no puede desaparecer de golpe, sino que tiene que disminuir a través de un proceso gradual. Si el cambio se entiende en el

⁹⁰ Estos son tres de los cuatro tipos de cambios que clásicamente distingue Aristóteles. (Cf. Física, V 2, 225b 11-13.) El cuarto tipo sería el "cambio sustancial" (generación y corrupción), pero este no es un cambio en el mismo sentido. La continuidad de este cambio parece plantear una dificultad especial, que abordaremos para el caso ejemplar de la muerte.

sentido de que afecta a algo que a través de este cambio sigue siendo lo mismo, y no de la sustitución de una cosa por otra, la transición de un estado a otro necesariamente tiene que ser continua y tiene que atravesar toda la distancia que en el ámbito correspondiente separa los dos estados. Sólo donde hay una transición continua puede haber una identidad a través del cambio. Algo siempre pasa a un estado determinado a partir de otro; no puede haber un estado que simplemente surja de la nada. Todo lo que es capaz de poseer otros estados diferentes sólo puede cambiar a partir de lo que es, y ha de cambiar gradualmente para poder seguir siendo lo mismo a través del cambio. El que este cambio eventualmente pueda ser muy rápido no impide que necesariamente transcurra de una manera continua y gradual. Para que una cosa cambie de un estado a otro, ésta tiene que pasar, pues, de forma continua por todos los estados intermedios.

La discontinuidad como interrupción: el problema de la muerte

El cambio tal como lo hemos considerado hasta ahora es necesariamente continuo. Pero es innegable que hay cambios que parecen discontinuos y abruptos, por ejemplo cuando se enciende una luz artificial o cuando alguien se muere de una manera súbita en el campo de batalla. (Estos dos cambios se mencionan en los fragmentos 24 y 26, aunque no con la intención de considerar su carácter abrupto de forma temática.) Por ello, tenemos que dar cuenta también de aquellos cambios que son o al menos parecen ser discontinuos. ¿En qué consiste esa discontinuidad? ¿Cuál es la relación entre una y otra forma de cambio?

Aunque un evento puede seguir a otro de una manera discontinua, el cambio en sentido estricto siempre es continuo. La discontinuidad sólo puede darse en un cambio que tiene la forma de un *intercambio*, es decir, de una sustitución. Todo cambio que afecta a “lo mismo” (la misma propiedad) y se da “en lo mismo” (88), es decir, en la misma cosa, es necesariamente un cambio gradual, aunque sea muy rápido. Sólo cuando un fenómeno sucede a otro sin que se trate de un cambio de lo mismo -en el doble sentido del fragmento 88-, estamos en cierto modo ante un cambio discontinuo, el cual por otra parte no es un cambio propiamente dicho. Por ejemplo, cuando pintamos una pared, el nuevo color se pone en el lugar del color anterior, pero no se puede decir que el color anterior de la pared se haya convertido en otro color diferente; mientras que esto es precisamente lo que ocurre en los cambios de color genuinos, como cuando un plátano verde se vuelve amarillo. En realidad no ha ocurrido ningún cambio, sino que hemos puesto una nueva sustancia coloreada (la pintura) en la superficie de la pared, y de este modo hemos sustituido una pintura por otra. (A este respecto no importa si nos hemos tomado la molestia de quitar primero la pintura que había antes.) La sustitución siempre introduce una discontinuidad, mientras que el cambio de lo mismo siempre es continuo, es decir, gradual.

En cuanto al caso de la luz que se enciende (cf. 26), debemos distinguir entre el cambio que consiste en la repentina iluminación del entorno, que debe ser gradual, aunque se produce de modo tan rápido que no lo notamos, y el cambio de la

experiencia, que quizás puede ser discontinuo, pero que no es un cambio en sentido estricto, ya que no hay ninguna cosa que cambia.⁹¹ Un fenómeno que experimentamos puede seguir a otro de una manera discontinua, pero esto no es un cambio, aunque es posible que a través de una tal sucesión experimentemos un cambio genuino. Por ejemplo, cuando revienta un globo estamos ante un cambio muy rápido, pero continuo, y poco importa si a esta continuidad realmente corresponde una continuidad -imposible o muy difícil de notar- en la experiencia. (Lo que experimentamos y lo que notamos por consiguiente aquí no coincidirían, lo cual por cierto no es nada extraño. Lo que forma parte de nuestra experiencia a nivel sensible puede perfectamente pasarnos completamente desapercibido.) En todo caso, aun si el estallido del globo, que en realidad es un cambio continuo, se experimenta de una forma intermitente, la discontinuidad de la experiencia no significa la discontinuidad de su objeto. Y lo mismo vale *a fortiori* si lo único que notamos es que el globo enseguida está hecho pedazos.

En los casos considerados hasta ahora, los aparentes cambios discontinuos o bien no son cambios en el sentido más estricto de la palabra (a saber: cambios de la misma propiedad en la misma cosa) o bien no son discontinuos, sino simplemente muy rápidos. Pero de la muerte no cabe dar cuenta de ninguna de estas dos maneras. La muerte ciertamente constituye un “cambio” que se da en un mismo ser -el mismo hombre está primero vivo, luego muerto-, y su aparente discontinuidad no se deja interpretar simplemente como una gran rapidez. En el caso de la muerte súbita, el proceso de envejecimiento, que es el cambio que desemboca en el estado de muerte, no se acelera, sino que se interrumpe. Por ello se da aquí una auténtica discontinuidad: una muerte prematura significa que uno no lleva a cabo el proceso natural de envejecer.

Esta parece ser precisamente la razón de que Heráclito otorgue a una tal muerte un estatus especial: “A los caídos en combate honran los dioses y los hombres (24).”⁹² “A mayores muertes, mejores suertes (25).” Y el fragmento 63 parece referirse

⁹¹ Se podría decir que “lo que cambia” -y al cambiar sigue siendo lo mismo- en este caso es nuestra experiencia, pero ésta no es un “algo”, una cosa, sino más bien un proceso. En este caso se trata de la sucesión de eventos diferentes, no de un cambio. El cambio de nuestro estado perceptivo no es un cambio en sentido habitual, ya que este estado por principio no puede permanecer y en este sentido es enteramente diferente de los estados de las cosas que nos rodean y de nuestros propios estados que son susceptibles de un cambio propiamente dicho. Esta diferencia entre la peculiar temporalidad de nuestra vida consciente y la temporalidad en sentido habitual pertenecerá a los problemas centrales de la cuarta y última parte de este trabajo.

⁹² En su ensayo *Heraclitus and Death in Battle*, G. S. Kirk ha hecho hincapié en que es sobre todo el carácter repentino, y no tanto el carácter honroso (*the suddenness rather than the seemliness of death in battle*, p. 384), que para Heráclito es esencial a la muerte en combate. Lo que le importa a Heráclito es, según este autor, “el contraste entre una muerte repentina y una muerte lenta y gradual” (*the contrast between a sudden and protracted death*, p. 387). Yo me centro aquí exclusivamente en el carácter extraordinario que ya en sí misma tiene la muerte repentina en cuanto que forma de transición, mientras que Kirk considera el *status* especial de una tal muerte más bien en términos de una causalidad mecánica. Su interés está puesto en señalar los efectos y las consecuencias que, según Heráclito, probablemente tenga una separación repentina del cuerpo, con el alma en pleno ardor guerrero, respecto de una pervivencia tras la muerte. Mi propio enfoque difiere fundamentalmente del suyo en que a mí me importa sobre todo la estructura misma de la muerte repentina, en cuanto que constituye un cierto tipo de cambio.

a un destino especial de las almas de quienes padezcan una tal muerte: “Ante él <según el contexto de la cita: el dios> resurgen y se convierten en guardianes de los vivos y los muertos (63).” Este último fragmento equipara el destino de los caídos en combate al destino de los hombres de la edad de oro en Hesíodo, pues alude claramente al pasaje siguiente: “Al principio, los Inmortales crearon una dorada estirpe de hombres mortales... Luego, desde que la tierra sepultó esta raza, se convirtieron por decisión de Zeus en *démones* benignos, guardianes terrenales de los mortales.”⁹³

Sin entrar a fondo en la cuestión de ese destino especial que le espera a uno tras la muerte en el campo de batalla, podemos resaltar sin embargo que la interrupción del proceso de envejecer sustrae de alguna manera el alma a su destino mortal en el momento mismo de cumplirlo. En este sentido, la transición al estado de la muerte difiere de la que caracteriza a una muerte natural, que llega como consecuencia inevitable del proceso de envejecer. La vida termina cuando está en su plenitud, y así se omite todo el período de la vejez y el declive que habría de seguir al período de florecimiento. Parecería, pues, que la posibilidad de una muerte prematura nos hace capaces de poseer un contrario sin el otro y disfrutar de la juventud sin tener que vivir también la vejez.

Antes de Heráclito, el poeta Mimnermo había expresado el deseo de evitar la vejez a través de una muerte temprana. Así dice en el fragmento 1: “Morir yo quiero cuando no me importen ... esas flores que sólo la edad de juventud da a coger a los hombres y mujeres.” Y el fragmento 6 reza de manera siguiente: “Así de enfermedades y malas penas libre me coja a los sesenta la suerte del morir.”⁹⁴ Con todo, hay que insistir en la importancia del carácter involuntario que es propio de la muerte en el campo de batalla. Esta muerte les llega a los guerreros en un momento en que están llenos de vida y están luchando por seguir vivos. Para Heráclito, la voluntad expresa de evitar la vejez y limitar la vida al tiempo de la juventud por supuesto sería una forma del vano anhelo de poseer un contrario sin el otro, anhelo que termina destruyendo también aquel contrario que se desea retener. Una juventud que se viviera sin estar dispuesto a vivir también la edad madura y la vejez no sería una juventud auténticamente tal. Uno no tendría “toda la vida por delante”, sino que la cercanía de la muerte privaría a esa juventud de todo su carácter natural de crecimiento y desarrollo, es decir, de su orientación hacia las demás edades de la vida.

Es importante insistir en que la muerte en el campo de batalla no debe identificarse simplemente con una muerte joven, y que en modo alguno se deja reducir a una mera interrupción del proceso de envejecer. Hay que fijarse también en lo que distingue la muerte en el campo de batalla de una muerte por enfermedad, que puede llegar también a una edad temprana. La muerte súbita, en pleno combate, tiene

⁹³ *Trabajos y días*, pp. 109-122, citado según GL, p. 349. El sentido de esta alusión ha sido puesto de relieve por Gigon (*Untersuchungen zu Heraklit*, p. 125 s.; cf. también *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, p. 235). Sobre el destino del alma tras la muerte, cf. también el fragmento 27 y el dudoso 136.

⁹⁴ Traducción de Juan Manuel Rodríguez Tobal en su antología *El ala y la cigarra. Fragmentos de la poesía arcaica griega no épica*, Madrid, Hiperión, 2005, p. 54 s. El fragmento 136 (que muchos consideran inauténtico y que da la impresión de ser una paráfrasis o interpretación de lo dicho en los fragmentos arriba citados) contrapone explícitamente la muerte en el campo de batalla a la muerte por enfermedad: “Las almas caídas en combate son más puras que las que sucumben a la enfermedad.”

la peculiaridad de evitar no sólo el proceso de envejecer, sino también el otro proceso vinculado a la muerte, a saber: el de un progresivo debilitamiento, tal como lo conlleva la enfermedad. La enfermedad normalmente sólo termina en la muerte una vez que haya consumido todas nuestras fuerzas, de modo que nos quedamos sin defensa ante sus ataques. Este debilitamiento se da a un nivel más inmediato que el envejecer, pero tampoco a un nivel momentáneo. Nuestro estado vital en la enfermedad no consiste en los desmayos repentinos que pueden desembocar en la muerte ni desaparece con éstos, sino en un estado relativamente permanente. La enfermedad afecta a nuestro estado vital a un nivel intermedio, y ocasiona los desvanecimientos momentáneos de una manera análoga a como el envejecer nos hace más susceptibles a las enfermedades. Mientras que en el caso de la muerte por enfermedad la destrucción viene “desde dentro”, la muerte en combate adviene “desde fuera”, y ello hace posible que el paso de la vida a la muerte se efectúe a partir del más pleno estado de vitalidad. También considerada desde este lado, la muerte en el campo de batalla constituye por tanto el caso excepcional de una interrupción del proceso natural que lleva a la muerte.

El salto de la vida a la muerte se da en un momento de máxima vitalidad, cuando uno se encuentra en la plenitud de sus fuerzas. La cumbre de la vida coincide con la muerte en una curiosa fusión de dos extremos en la que Heráclito probablemente haya visto un caso especialmente llamativo de una convergencia divergente o de una unidad de contrarios. La transición hacia la muerte no consiste ahí en un proceso continuo, sino en un salto repentino. Una tal muerte no constituye el estado final de un progresivo debilitamiento, no continúa un declive gradual, y por ende tampoco puede identificarse con un estado de agotamiento máximo, tal como lo es la muerte en sentido natural.⁹⁵ A ello se añade una disposición anímica moralmente valiosa, alejada de la actitud que se centra en el interés propio: el guerrero muere en el ejercicio de la virtud de la valentía, luchando por el bien de su ciudad. (La importancia de una tal lucha aparece en diversos fragmentos, por ejemplo en el 44: “Ha de luchar el pueblo por su ley, igual que por su muralla.”⁹⁶) La letra del fragmento 24 subraya fuertemente la calidad moral de la muerte en combate, ya que el honor que corresponde a los que mueren en el campo de batalla se debe precisamente al aspecto honroso, es decir, moralmente valioso de su muerte.

Ahora bien, ¿no hay que sacar de todo ello la conclusión de que la muerte súbita en la plenitud de la vida constituye un genuino cambio discontinuo? ¿No demuestra lo dicho que el cambio auténticamente tal no tiene por qué ser continuo? A pesar de todo, estas conclusiones serían precipitadas. No es casualidad que para

⁹⁵ La diferencia en el proceso de morir sugiere la conclusión de que tampoco puede ser igual el estado final de muerte -al menos en la medida en que éste no se conciba como una pura nada-, lo cual me parece ser la idea fundamental del citado ensayo de Kirk. Lo que es crucial, como Kirk mismo advierte, es el carácter de salto repentino (*suddenness*, aunque esto no excluye que también importe la calidad moral de esa muerte, es decir, la *seemliness*, como lo señalo en el texto). Pero si lo importante es este salto en y por sí mismo, es decir, el hecho mismo de la interrupción de la continuidad, las consideraciones causales a través de las que este autor intenta dar cuenta del estado del alma tras la muerte sólo esconden y entorpecen el pensamiento que, como él ha sabido ver, se articula en el fragmento 24.

⁹⁶ Trad. de Bernabé, p. 140.

Heráclito una tal muerte sea algo tan especial y extraordinario. Aunque hay que reconocer que la muerte súbita es un cambio discontinuo que afecta a un mismo ser, también es cierto que no consiste simplemente en un cambio de un estado a otro, sino en la aniquilación del ser vivo que la sufre. Con independencia de una eventual supervivencia del alma y una temporal persistencia del cuerpo, el ser vivo en su integridad psicosomática evidentemente deja de existir con la muerte, y es este ser psicofísico, y sólo él, a cuya naturaleza pertenece la unidad de lo joven y lo viejo. Aunque el tiempo sigue pasando, los muertos ya no envejecen. La muerte significa que la naturaleza de un ser vivo se desintegra, de modo que el cuerpo se convierte en un mero residuo que carece de todo valor: “Hay que deshacerse de los cadáveres antes que del estiércol (96).” El cuerpo y eventualmente el alma pueden cambiar de estado cuando uno muere, pero no el hombre como la unidad de ambos. El modo de ser que es propio de la oposición de lo vivo y lo muerto es inseparable de la naturaleza del ser vivo en su unidad psicosomática, por lo cual la muerte no puede considerarse un cambio entre dos estados que se dan en un mismo ser.⁹⁷ En el momento en que la vida llegue al estado de la muerte, el hombre deja de existir como un ser vivo, y con él también la unidad de lo vivo y lo muerto que pertenece a su naturaleza. No hay que olvidar que el sujeto de la vida o la muerte es el hombre, y no su alma por separado. Es el hombre entero que vive y muere, y que por tanto también es el “sujeto” del estado de muerte, a pesar de que, justamente por eso, en cierto modo no hay tal estado. La muerte sólo “existe” en la medida en que habita la vida, y al acabar con ésta también pone fin a su propia presencia. De esta manera, el estado de muerte sólo puede existir como inminente, pero nunca como actual.⁹⁸

⁹⁷ Para la tesis alternativa que el “sujeto” de la transición entre la vida y la muerte no es el hombre, sino el alma, podemos remitir al tratamiento del nacimiento y de la muerte que hace Platón en el *Fedón* (71d-72a), donde los concibe como dos procesos inversos al mismo nivel que las demás alternancias entre contrarios, es decir, se trataría simplemente de dos cambios inversos en el mismo sentido que los demás. Según esta tesis, el ser de lo mismo, el alma, alternaría entre la vida y la muerte, y esta última constituiría por tanto un cambio en el sentido normal y corriente. El mencionado pasaje de Platón es extraordinariamente revelador por su estrecha afinidad con el pensamiento de Heráclito, muy especialmente con lo dicho en el fragmento 88, y en mi opinión puede leerse como un comentario a éste. Ahora bien, si interpretamos la transición entre la vida y la muerte al modo de Platón, la muerte ya no sería la interrupción del proceso en el que existe la unidad de lo vivo y lo muerto, sino tan sólo un estado de este proceso, y en esta medida ya no introduciría ninguna discontinuidad. Pero aun así se aplicaría entonces la misma argumentación a la alternancia entre lo joven y lo viejo. Aun si el “sujeto” del vivir y morir no fuera el hombre, sino el alma, lo mismo no podría decirse para la transición entre la juventud y la vejez. (De otro modo, habría que admitir que un bebé reencarnado puede ser más viejo que un anciano.) En todo caso, una eventual transición de la vejez a la juventud no podría darse en el mismo ser vivo, y asumirla no evitaría que con el anciano también deja de existir la unidad de lo joven y lo viejo que forma parte de su naturaleza y se realiza en el estado de la ancianidad. Es decir, habría ahí justamente el mismo salto discontinuo que si se admite que la muerte es un estado que afecta al hombre como un todo, y no sólo al alma.

⁹⁸ Esto lo expresa Heidegger diciendo que la muerte sólo pertenece a la existencia humana en forma de nuestro “ser para la muerte” (cf. *Sein und Zeit*, § 45, p. 234). A su manera, la muerte está presente en toda nuestra existencia, pero siempre como no-presente, al modo de un acontecimiento inminente. Como también lo pone de relieve Heidegger (ibid., pp. 249 ss.), es precisamente por esta paradójica presencia no-presente de la muerte que los animales no son propiamente seres mortales, en el sentido de que no viven en presencia de su propia muerte. Es en este sentido que los griegos reservan el

Aunque es innegable que la muerte significa una interrupción del curso de nuestra vida, que consiste en el proceso de envejecer, esto no significa sin embargo que la muerte no sea más que la interrupción de este proceso. No hay que olvidar que Heráclito pone expresamente la transición entre la vida y la muerte al mismo nivel que el cambio entre los demás contrarios que se mencionan en el fragmento 88. El morir se distingue así del proceso de envejecer y también de la transición entre el estar despierto y dormido como una transición tercera, de índole propia.⁹⁹ Por otra parte, no se trata simplemente de tres cambios independientes que no tienen nada que ver el uno con el otro, sino que estos cambios muestran una clara afinidad. La relación en que la muerte se halla con la vejez es análoga a su relación con el sueño: la muerte se sitúa por así decir a continuación del sueño y también de la vejez, más allá de ellos. Es decir, la muerte puede entenderse como una continuación o prolongación tanto del proceso de envejecer como del proceso de dormirse, si bien constituye una transición propia e irreductible. La vejez finalmente desemboca en la muerte, pero el morir es un proceso diferente del envejecer, y no la mera continuación de éste. Por ello, el hecho de que la muerte interrumpa la continuidad del proceso de envejecer no entraña forzosamente que la muerte misma consista en un salto discontinuo, en vez de en una transición gradual. Esto significa que queda abierta la posibilidad de considerar el morir como un cambio continuo. Si la muerte es un cambio de índole propia, diferente del proceso de envejecer, la interrupción de éste no se debe entender como un salto de un estado a otro, a saber: de la vida a la muerte, sino justamente como una interrupción. Es verdad que la muerte pone fin al envejecer, porque pone fin a la existencia del ser vivo que envejece, pero no se trata ahí de un cambio discontinuo, sino simplemente de que el proceso de envejecer termina. Un proceso que termina abruptamente por ello no es discontinuo. Y la interrupción del envejecer es una consecuencia del morir, pero no es el morir en sí mismo.

El estado de muerte no pertenece al proceso de envejecer, como un máximo estado de vejez, sino a un proceso diferente. Entre el morir y el envejecer no puede haber una continuidad genuina porque el morir es un proceso que afecta a nuestro

nombre de “los mortales” a los seres humanos. (Así también lo hace Heráclito, como se desprende de la oposición mortales-inmortales como equivalente de la oposición hombres-dioses, cf. 62.) La muerte es siempre mi muerte, pero sólo puede estar presente como un estado de inminencia. Cuando se convierte en mi presente, por eso mismo dejo de estar presente yo. Como se sabe, este inevitable desencuentro ha dado lugar al famoso argumento de Epicuro contra el miedo a la muerte: “La muerte es una quimera, pues cuando yo estoy, ella no está; y cuando ella está, yo no.” (Carta a Meneceo, 125.)

⁹⁹ Por diversas razones, dejamos de lado el problema análogo que plantea el nacimiento. En primer lugar, la discontinuidad como interrupción tiene que ser un perecer, no un nacer, es decir, el nacimiento no interrumpe ningún proceso continuo. En segundo lugar, el morir se parece mucho más a un cambio en sentido propio porque en este caso parece haber un “sujeto” de ese cambio. En tercer lugar, Heráclito dice bastante sobre la muerte, y muy poco sobre el nacimiento. Pero desde luego cabe preguntarse si lo dicho sobre la muerte puede servir para dar cuenta también del evento inverso que es el nacimiento. Esta es una pregunta que prefiero dejar a las meditaciones propias del lector. De todas formas, no hay que olvidar que la situación desde un punto de vista fenomenológico es inversa, no paralela. En el caso de la muerte es el *terminus ad quem* del cambio que se nos escapa, mientras que en el caso del nacimiento es el *terminus a quo* que por principio nos es desconocido. Es decir, lo que en el proceso de nacer -considerado desde una perspectiva de primera persona- se nos oculta no es el estado final, adonde vamos, sino el origen de donde venimos.

estado vital a un nivel inmediato, mientras que el envejecer constituye un cambio de nuestro estado vital a un nivel general y permanente. El estado de vejez se distingue de todo estado de debilidad o cansancio particular, y el cambio que se da al nivel de estos estados es diferente del proceso de envejecer, puesto que afecta a nuestro estado momentáneo de una manera inmediata. Un tal cambio es precisamente la muerte, que no afecta a nuestra condición vital en general, sino a nuestro estado vital momentáneo. Por ello, tras haber escapado de las garras de la muerte uno puede retomar la vida en la misma condición de antes y por ejemplo puede seguir siendo una persona joven y llena de energía. Esto es posible porque el proceso de envejecer es independiente de la transición inmediata que desemboca en la muerte. No obstante, la muerte es precisamente el término natural al que nos lleva el proceso de envejecer, si bien de tal manera que deja abierto cuál será la ocasión o la causa particular que desencadena la muerte. En cierto sentido se puede decir por tanto que vivir y morir sean lo mismo, a pesar de que la muerte es el resultado de una transición adicional que no coincide con la vida misma.

Ahora bien, ¿cómo hay que entender esa transición a la muerte? ¿Puede concebirse realmente como un cambio? Al fin y al cabo, el morir no sólo pone fin al envejecer, sino a nuestra vida como un todo. ¿No involucra necesariamente una discontinuidad, a saber: el salto de la vida a la muerte? Bien mirado, no es así. El hecho de la disolución del todo formado por alma y cuerpo desde luego supone que la existencia de este todo se interrumpe, pero el proceso en que se separa el alma del cuerpo no tiene por qué consistir en un salto, sino que puede ser gradual. Por ende, lo que hemos dicho acerca de la muerte en cuanto que interrupción del proceso de la vida no se aplica forzosamente a ese otro proceso que es el morir. Si hasta ahora nos hemos empeñado en mostrar que la muerte no es ningún cambio, esto correspondía al punto de vista de la unidad del ser vivo que la sufre. Esta unidad o bien existe o no existe, y la discontinuidad que supone el hiato entre el ser y el no ser es innegable. Pero ahí se considera la ruptura como un hecho, no como un proceso. Podemos elucidar esto a través de la metáfora griega de la Moira Átropos que corta el hilo de la vida. La ruptura de ese hilo por supuesto introduce una discontinuidad (en esta imagen sí hay dos lados que se separan), pero el proceso en que se corta ese hilo es continuo, aunque muy rápido. A veces la vida puede “pender de un hilo”, pero esto no significa forzosamente que ese hilo se tenga que romper del todo. La muerte puede entenderse como el resultado final de una transición continua que hasta cierto punto permite dar marcha atrás. Esto no sería posible si la diferencia entre la vida y la muerte sólo se dejara concebir en términos de una alternativa.

Por tanto, nuestras consideraciones anteriores acerca de la muerte son insuficientes. En lo que precede hemos considerado el problema de la discontinuidad que introduce la muerte como el problema del hiato entre el estado de la vida y el estado de la muerte. Hemos dado por hecha la ruptura y hemos abordado la cuestión de si la discontinuidad que esta ruptura introducía entraña que estamos ante un cambio discontinuo, a saber: el salto de la vida a la muerte. Nuestra respuesta era que dicha discontinuidad no tiene el carácter de un cambio, sino el de un dejar de existir y de una interrupción. Ahora nos incumbe plantear el problema de si la muerte debe ser

considerada un cambio discontinuo para el proceso mismo que constituye la transición a la muerte.

Esta transición, al igual que la muerte a que lleva, debe ser considerada desde una perspectiva de primera persona. La muerte afecta primariamente al ser vivo tal como éste se vive “desde dentro”, no a su modo de ser observable desde una perspectiva de tercera persona. La muerte no es un proceso observable desde fuera que sucede con el cuerpo de alguien. Es cierto que podemos experimentar la muerte de otros a través de la empatía, pero esta experiencia siempre nos remite a la perspectiva de primera persona. (El otro está presente como otro yo, su muerte se nos da como vivida por él en primera persona; la empatía nos proporciona un cierto acceso indirecto -a través del uso de la fantasía que nos permite “ponernos en su lugar”- a lo que vive el otro desde esta perspectiva.) En una palabra, la muerte no es un acontecimiento que se deja describir en términos físicos, no consiste en los procesos fisiológicos que la producen o acompañan y que podemos observar en el cuerpo de quien se muere a través de la percepción externa. La muerte es siempre *mi* muerte, es decir, es un proceso que se “vive” -o se muere- en una perspectiva de primera persona.¹⁰⁰ Es desde esta perspectiva de primera persona que debemos considerar la separación entre el alma y el cuerpo, la cual constituye el proceso en que se corta el hilo de la vida.

Si realmente se trata ahí de un proceso continuo, este proceso como tal no tiene por qué sernos desconocido e imposible de estudiar, puesto que no forzosamente tiene que recorrerse hasta el final. Podemos partir de aquella parte de la transición a la muerte que nos es accesible para entender a partir de ella la progresión continua hacia la muerte. Como ya lo hemos indicado, la transición a la muerte continúa el proceso que nos lleva al sueño. En el sueño nos acercamos a la muerte, y es este acercamiento relativo que nos puede enseñar en qué consiste el tránsito de la vida a la muerte. Puesto que queremos acceder a la muerte desde una perspectiva de primera persona, la pregunta que tenemos que hacernos es cómo se experimenta la aproximación a la muerte y cómo se manifiesta la cercanía de ésta.

La presencia de la muerte en el sueño y en la vida despierta

Como ya lo hemos indicado, el morir se está relacionado intrínsecamente con otro proceso, a saber, el de dormirse, y esta relación es todavía más estrecha. Si la transición a la muerte no pertenece al mismo nivel que el proceso de envejecer y no puede entenderse como una genuina continuación de éste, la situación es diferente para el proceso de dormirse, que afecta a nuestro estado vital a un nivel momentáneo e inmediato. De modo análogo a como la muerte se sitúa más allá de la vejez, también se halla en la misma dirección que el sueño, pero más lejos. En cierto modo, el morir continúa la transición que lleva al sueño, y en este caso no se trata propiamente de dos procesos diferentes, sino más bien de dos etapas de un mismo proceso. Puesto que la transición a la muerte es una transición a corto plazo, análoga a la que lleva al

¹⁰⁰ Cf. Heidegger, *ibid.*, p. 240.

sueño, puede haber una continuidad entre ambos procesos. El morir es un cambio repentino que no sólo guarda una afinidad con el dormirse, sino que en cierto modo puede considerarse una prolongación de este proceso más allá del estado de sueño. En otras palabras, la muerte es un estado al que se llega por el mismo camino que al sueño continuando éste siempre en la misma dirección en vez de dar marcha atrás para volver al estado de vigilia. La muerte se halla, por así decir, en el otro extremo del estado de sueño, de modo que entre el sueño y la muerte hay una transición continua, al igual que entre el sueño y la vigilia.

Heráclito expresa esta cercanía entre el sueño y la muerte diciendo que al dormir rozamos el estado de la muerte: “Un hombre prende una luz cuando su vista se apaga; vivo, palpa la muerte mientras duerme; despierto, entra en contacto con el durmiente (26).” Los estados de vigilia, sueño y muerte se presentan aquí en cierto modo como una continuidad; al hallarnos en el estado de vigilia, nos acercamos al estado de agotamiento que es el sueño, y al soñar podemos llegar a hallarnos muy cerca del estado de la muerte. Por tanto, este estado no está vinculado exclusivamente al proceso de envejecer, como su término inevitable, sino que siempre está presente como el límite o el otro lado que se halla más allá del estado de sueño.

Para comprender la relación entre el sueño y la muerte también resulta importante el fragmento 21: “Muerte es cuanto vemos despiertos; cuanto vemos dormidos, sueño.” Lo sorprendente aquí es que según lo dicho el estado en que se nos muestra la muerte no es el sueño, sino la vida despierta. A pesar de que Heráclito mismo afirma que palpamos la muerte mientras dormimos (26) y que el sueño ya en Homero aparece como el hermano gemelo de la muerte¹⁰¹, se nos dice que al soñar no vemos la muerte, sino el sueño mismo, mientras que en el estado despierto no vemos el sueño, sino la muerte. La relación entre los diferentes estados no coincide, pues, con la que se afirma en el fragmento 26. En efecto, habría una evidente contradicción entre los dos fragmentos, si se tratara en ambos de un mismo modo en que se manifiestan el sueño y la muerte. Pero en un caso, Heráclito habla de “ver” y en el otro caso, de “palpar” o “rozar”.¹⁰² Según lo dicho por Heráclito, la manifestación visual del

¹⁰¹ *Ilíada* XVI, 670, cf. GL, p. 283.

¹⁰² Cabría pensar que el sentido en que se habla aquí de un ver y palpar no puede ser literal. ¿No es que la percepción sensible es propia exclusivamente de nuestro estado despierto? Pero sería precipitado concluir de ello que “ver” y “rozar” aquí se usan en un sentido metafórico. Si digo que “no veo el argumento” o que “el examen roza el suspenso” se trata de metáforas, ya que las estructuras de la visión y el tacto se transfieren (*meta-phérein*) por analogía a un ámbito diferente. Pero Heráclito está hablando efectivamente de experiencias visuales o táctiles, si bien en un sentido un poco más amplio que el habitual. Como se verá enseguida, Heráclito habla de la visión en un sentido prácticamente literal considerando la fantasía visual onírica como una especie de visión ilusoria. Y también habla en un sentido bastante literal de palpar o rozar, ya que se refiere a una modalidad de nuestra experiencia táctil al considerar el modo en que vivimos nuestro estado corpóreo real al dormir. Quizás se podría decir que en ambos casos se mezclan hasta cierto punto el uso literal y el uso figurado, pero de esto a decir que se trata de “una metáfora” hay un trecho. Los límites del sentido literal de “ver” o “palpar” no son nada claros y sobre todo no se comprenden en Heráclito a partir de la dicotomía entre sensibilidad y pensamiento. Por ello, la distinción entre lo literal y lo metafórico aquí resulta inadecuada. Hay un sentido originario y unitario en que se puede hablar respectivamente de ver y palpar, un sentido que no se limita a la percepción sensible, y este sentido es el que está en juego en este fragmento. Esto es precisamente lo que Heidegger señala a propósito de la audición y de la relación entre los sentidos y el

sueño y de la muerte tiene que ser diferente de su manifestación en la experiencia táctil o corpórea. La diferencia entre ambas formas de experiencia parece consistir en que al palpar o rozar un estado, nos hallamos cerca de él, y esta cercanía caracteriza al modo en que vivimos la relación con ese estado. El estado que se roza de cerca se hace sentir en nuestro propio estado, el modo de ser de aquello que rozamos o tocamos repercute en el estado de las partes de nuestro cuerpo que lo rozan o tocan. Lo que así experimentamos no se nos muestra meramente como siendo exterior a nosotros, sino que lo sentimos en nuestra propia carne. Es a través de la experiencia de nuestro propio estado que experimentamos aquello que nos toca o nos roza. Por ello, este tipo de experiencia debe distinguirse rigurosamente de la experiencia visual, en la que las cosas se nos muestran a una cierta distancia, de tal modo que podemos discernirlas y formarnos un juicio acerca de lo que son. Al sentir cansancio, vivimos en un estado que se asoma al sueño, pero el sueño no se nos muestra como un espectáculo que podemos contemplar; y lo mismo cabría decir acerca de la relación entre el sueño profundo y la muerte. En cambio, la visión no nos proporciona una experiencia de nuestro propio estado vital, sino más bien una experiencia del mundo que nos rodea. Al ver algo no nos vemos a nosotros mismos, mientras que al sentir algo de manera táctil sentimos al mismo tiempo nuestro cuerpo propio. La visión excluye el ser visto, es de por sí invisible, pero el tocar entraña un ser tocado y un ser tocable. (Precisamente por eso resulta tan paradójico que Heráclito diga que lo que vemos al dormir es nuestro estado de sueño; en la experiencia visual uno nunca se percibe a sí mismo.)

Ahora bien, aquello que vemos respectivamente en los estados de vigilia y sueño se caracteriza en otro lugar de la manera siguiente: “Uno y común es el mundo de los despiertos, mientras que los durmientes se vuelven hacia su propio universo (89).” El mundo de la vida real, que es común a todos, es lo que vemos al estar despiertos. De acuerdo con el fragmento 21, aquello que vemos al ver este mundo es, pues, la muerte. El sentido de esta afirmación se aclara en el fragmento 20: “Una vez nacidos quieren vivir y cumplir su destino mortal, y dejan tras sí hijos que engendran nuevos destinos mortales.”¹⁰³ Lo que vemos en la vida despierta es la generación de nuevas muertes y el cumplimiento de esos destinos. Cada vida humana es constituida por la muerte que la habita. De esta manera, la vida misma se revela como el modo en que existe la muerte. Como ya vimos, la inminencia de la muerte no se debe confundir con su ausencia, sino que constituye su característico modo de presencia. Toda nuestra vida es en sí misma una vida orientada hacia la muerte, y todo lo que hacemos, lo sepamos o no, es un modo de habérmolas con ese destino que nos habita. Nuestra vida es una vida en presencia de la muerte, una vida que desde su principio se está muriendo. Estar despierto es vivir en vista de la muerte.¹⁰⁴

pensamiento. Según Heidegger, la dicotomía platónica entre lo sensible y lo espiritual está relacionada con la noción misma de metáfora, por lo cual este autor considera anacrónico aplicar esta noción al pensamiento arcaico. (Cf. *Logos*, pp. 205 ss.)

¹⁰³ Nótese que esta conexión entre ambos fragmentos ha sido establecida ya por Clemente, quien al citar el fragmento 21 refiere la muerte que vemos a la generación. (Cf. GL, p. 282 y el contexto entero de la cita en García Calvo, p. 355.)

¹⁰⁴ La misma conexión entre la mortalidad (el saberse mortal) y la pertenencia plenamente despierta a un mundo común a todos es establecida por Sara Heinämaa en su ensayo *The Animal and the Infant*:

El carácter paradójico de la afirmación de que vemos la muerte ya indica que esta visión tiene el carácter de la unidad de manifestación y ocultamiento. La faz visible que nos muestra la muerte nos oculta su presencia. En su aparecer ante nosotros, la muerte no se reconoce como lo que es. Precisamente por eso, ya nos choca la afirmación de que *vemos* la muerte. ¿No es propio de la muerte ser invisible? Esta paradójica visibilidad de la muerte es el tema del fragmento 15: “De no realizarse en honor de Dioniso, vergonzosos serían sus procesiones y sus himnos fálicos. Mas uno y el mismo son Hades y Dioniso, por quien deliran y celebran frenéticas fiestas.” Aquí los que celebran las fiestas en honor de Dioniso creen que están celebrando la vida al realizar sus procesiones en honor del dios de la fertilidad. Lo que se celebra es esta dimensión de la realidad, personificada por el dios, y por eso la procesión pierde el carácter desvergonzado que de otro modo tendría. Pero este dios de la fertilidad, Dioniso, es idénticamente el dios de la muerte, Hades.

La relación entre la fertilidad y la muerte se indica a través de un juego de palabras. Las partes pudendas, *aídoia*, que se muestran de una manera ostensiva en las procesiones fálicas son las partes de nuestro cuerpo que normalmente ocultamos. El mostrarlas entraña habitualmente una falta de pudor o vergüenza y se considera vergonzoso. La palabra *aídoia* juega en el fragmento con el nombre de Hades, *Aídes*, que significa “invisible”.¹⁰⁵ La raíz “*aid-*” tiene el doble significado de vergüenza y veneración que hace referencia o bien al comportamiento de quien no quiere ser visto o de quien se abstiene de mirar. La conexión entre ambos sentimientos así como su relación con la visión es evidente. La veneración y la vergüenza son sentimientos o actitudes que se corresponden mutuamente. Sentir veneración hacia el otro es a la vez sentir vergüenza hacia sí mismo, es decir, tener miedo de ser visto por él. Y también es sentir vergüenza de dirigir la mirada a quienes veneramos. La veneración nos prohíbe mirar y nos infunde vergüenza de ser vistos. Precisamente porque la veneración por el cuerpo del ser amado tiene un papel crucial en el amor sexual, la ostentación que trivializa el cuerpo humano es contraria a la naturaleza de la sexualidad.

El nombre de los órganos sexuales revela, pues, la relación entre la sexualidad y la muerte. La ostentación de la fertilidad va en contra de su naturaleza, que pide más bien el ocultamiento. Al celebrar el don divino de la fertilidad, la gente reduce la divinidad correspondiente a su cara visible, Dioniso, y no cae en que bajo su aspecto se

From Embodiment and Empathy to Generativity. Apoyándose en los manuscritos tardíos de Husserl sobre intersubjetividad, Heinämaa afirma que los animales y los niños no se viven como formando parte de una comunidad histórica universal porque no se saben mortales ni se comprenden como formando parte de una cadena de generaciones pasadas y futuras. Por consiguiente, no experimentan un mundo que es uno y el mismo para todos. Según Heinämaa, es precisamente el lenguaje lo que permite establecer ese vínculo entre las generaciones que es constitutivo de nuestra autoconciencia como seres mortales. Heinämaa subraya también que la plena unidad universal del mundo requiere una relativización de la tradición del mundo cultural propio de una comunidad determinada a través de su contraste con un mundo cultural ajeno. Esta relación entre el lenguaje, la revelación de la mortalidad y la unidad del mundo puede arrojar luz sobre las diferentes funciones del *lógos* en Heráclito, quien nos presenta el *lógos* como revelándonos la unidad del mundo, la mortalidad y una verdad universal más allá de todos los puntos de vista particulares.

¹⁰⁵ La forma jónica del nombre del dios de la muerte, *Aídes*, se asocia inevitablemente con el adjetivo *aidés*, que significa invisible. Se lee, pues, “*A-ídes*”, con una “*a*” privativa delante. (Cf. García Calvo, p. 353 y p. 310 s.)

esconde Hades, el dios invisible de la muerte. Porque Dioniso es Hades, el invisible, este dios necesita esconderse a la vista. El honor de Dioniso depende precisamente del ocultamiento de sus atributos, de ahí el carácter paradójico de la procesión que lo honra precisamente de aquella manera que normalmente consiste en faltarle al respeto. Esto es posible en virtud del sentido religioso de la procesión que llama la atención sobre el poder invisible que está detrás de aquellas manifestaciones visibles y que da su sentido a los éxtasis vividos en el amor sexual. Pero ese poder invisible en último término no es otro que el de Hades, el Invisible por antonomasia. La obra de Dioniso requiere el secreto y la clandestinidad; no soporta la ostentación y la visibilidad pública porque la fertilidad es la otra cara de la muerte, puesto que engendrar nuevas vidas significa engendrar nuevas muertes (20). Dioniso es la cara visible de Hades y no es diferente de él. Lo que la gente cree celebrar es la vida, y lo que realmente celebra es la muerte. Hades se muestra bajo el aspecto de Dioniso: la Muerte se muestra bajo el aspecto de la Vida.

A estas luces se hace comprensible la afirmación de que aquello que la gente cree ver al estar despierta es la vida, mientras que lo que realmente ve es la muerte. La paradoja que contiene esta afirmación se entiende si se repara en que la muerte es lo invisible por antonomasia. De la alusión a la etimología de Hades que contiene el fragmento 15 se desprende que la afirmación del fragmento 21 de que vemos la muerte expresa, una vez más, una identidad de opuestos. Lo que se nos muestra en todo lo que vemos, la naturaleza de la presencia visible como tal, es *A-ídes*, la muerte, la no-presencia e invisibilidad por antonomasia. La realidad invisible que se esconde en la vida que vemos es la muerte: la visibilidad de toda presencia manifiesta no es sino la invisibilidad de su inminente no-presencia. La muerte es la realidad invisible que se esconde debajo del aspecto de la vida y así está presente en toda la realidad que nos rodea, y muy especialmente ahí donde la vida celebra sus más grandes excesos. Del mismo modo que el sueño es la realidad invisible que se esconde detrás de nuestras fantasías oníricas, lo que realmente hay detrás de lo que vemos a diario no es simplemente la vida presente que tenemos delante, sino la muerte que habita esta vida y la tiene en sus garras. Toda esa vida que se nos muestra no es sino un episodio pasajero en la historia de la muerte. Pero esta historia en la que nuestro presente está inmerso es invisible, mientras que lo único visible es el presente. De ahí que no nos vemos como los muertos que seremos, sino sólo como los vivos que ahora somos.

En esta presencia de la muerte consiste, pues, la vida que nos rodea en el mundo uno y común. En cambio, al soñar cada uno vive en su mundo propio. Si pensamos en la oposición entre lo común y lo propio, tal como aparece en diversos fragmentos (2, 114, 50), salta a la vista el paralelo entre la *idía phrónesis* y el *idiós kósmos*, la opinión privada y el mundo privado del sueño. El mundo onírico es un mundo hecho al antojo de cada uno. Lo que vemos al estar tumbados en la cama, con los ojos cerrados, en realidad no es nada: nuestra visión es tan ilusoria como las cosas que se nos muestran. Si supiéramos interpretar nuestras fantasías oníricas correctamente, manifestarían la realidad de nuestro estado de sueño. El carácter irreal

es intrínseco al mundo onírico, ya que su verdadero sentido ha de buscarse más allá de las apariencias en que este mundo se nos presenta.¹⁰⁶

Al decir que cuanto vemos al dormir es sueño, Heráclito se refiere a la realidad detrás de la visión. No se trata de lo visto en y por sí mismo, tal como se muestra, sino de aquello a lo que nos remite nuestra visión si sabemos comprenderla. También aquí, la visión nos proporciona un testimonio que necesita ser bien interpretado para que no nos engañe (cf. 107). Es propio de toda apariencia mostrarnos una realidad. Ahora bien, en el sueño se nos muestra una realidad soñada, que permite ser comprendida o bien como lo que pretende ser -realidad- o como lo que es -mera fantasía-. En este último caso, el mundo soñado se comprende correctamente. No hay ahí un mundo en el que suceda todo aquello que soñamos, sino que simplemente estamos soñando. El estado de sueño es aquí la verdadera realidad que se ve. Lo que se nos muestra en los sueños es precisamente el hecho de estar soñando.

La realidad que se manifiesta en el sueño es el sueño mismo. ¿Estamos aquí ante una coincidencia de opuestos? La fórmula de ésta sería que, en el sueño, la ilusión es realidad, y la realidad es ilusión. Para entender bien esta oposición hay que hacer, sin embargo, la precisión crucial que el sueño (*hýpnos*) del que Heráclito habla aquí es, en palabras de García Calvo, “el sueño de dormir” y no “el sueño de soñar”. La ambigüedad que se da en castellano no existe en griego, donde hay otra palabra diferente (*enýpnion*) para designar el sueño en el sentido de las fantasías oníricas. Pero sería demasiado simple sacar de esto la conclusión de que Heráclito aquí no se refiere a la oposición entre la percepción del mundo real y las fantasías oníricas, puesto que la referencia a estas últimas ya está contenida en el hecho de que se hable de las visiones que tenemos al soñar.¹⁰⁷

Como ya vimos, también en el fragmento 89 Heráclito opone la realidad que percibimos en la vida despierta al carácter ilusorio de los sueños. A la oposición entre los estados de vigilia y sueño que aparece en el fragmento 88, corresponde la oposición entre el mundo uno y común de los despiertos y el mundo privado de los que duermen (89). Esta misma oposición entre el mundo que se nos muestra al estar despiertos o dormidos es el tema del fragmento 20. La afirmación de que aquello que vemos al dormir es nuestro estado de sueño contrapone lo que aparentemente vivimos en los sueños a lo que realmente estamos viviendo. Lo curioso es que no sólo

¹⁰⁶ En los tiempos modernos, la más famosa tentativa de descifrar el sentido real de lo onírico constituye sin duda la obra de Freud *La interpretación de los sueños*, de 1900. Con independencia de la cuestión del valor teórico y práctico de las teorías ahí expuestas, hay que subrayar que todo el sentido y toda la posibilidad de una tal tentativa derivan precisamente de que el mundo onírico tiene en sí mismo ese carácter de remitirnos más allá de sí mismo a un fundamento suyo en la vida real. El mundo onírico es de por sí un mundo ilusorio, un simulacro en el que se espeja el mundo real de una manera disimulada. También para Heráclito, el sueño tiene un significado secreto y nos muestra la realidad de un modo indirecto y engañoso. La realidad de la muerte, a la que nos hallamos tan cerca que la rozamos, se nos hace invisible, y, en lugar de mirar cara a cara a la más impenetrable oscuridad, nos encendemos la luz artificial de un mundo fantaseado (cf. 26), compuesto de deseos y temores. Para algunas observaciones sobre la relación entre el pensamiento de Heráclito y el psicoanálisis freudiano, cf. el apéndice *ad* 20.

¹⁰⁷ Cf. García Calvo, p. 356 s., quien tiene perfectamente clara esta referencia al “sueño de soñar” e incluso la pone en el centro de su penetrante interpretación del fragmento 20. Algunas observaciones sobre esta interpretación y el significado del sueño en Heráclito pueden hallarse en el apéndice *ad* 20.

se afirma que el estado de sueño es la realidad que hay detrás o más allá de la apariencia onírica, sino que este estado es lo que se muestra en la visión onírica misma. De esta manera Heráclito hace hincapié en que la ilusión onírica no consiste en el aparecer de lo ilusorio sin más, sino precisamente en tanto que ilusorio, por lo cual puede entenderse como un modo en que aparece la realidad. Heráclito no nos dice lo que esperaríamos escuchar, a saber, que lo visto en el sueño es producto de una fantasía, sino que lo identifica con nuestro estado real que es el sueño mismo. La fantasía onírica es una ilusión, pero a través de esta ilusión se nos muestra la realidad que hay detrás de ella. Lo que realmente vemos al dormir no son las cosas que aparecen en las visiones oníricas, sino nuestro estado de sueño que se oculta detrás de esas visiones, y en este sentido hay que decir que en el sueño no vemos lo que vemos, y vemos lo que no vemos.

La aparente tautología que contiene el fragmento 21 resulta ser, pues, una paradoja. Si al principio parece que Heráclito se repite al decir que lo visto en el sueño es sueño, al reflexionar sobre lo dicho esta repetición aparentemente tautológica adquiere enseguida el aspecto de una contradicción. Al escuchar el fragmento varias veces, la primera impresión de trivialidad da paso a la impresión de estar ante un sinsentido (¿qué querrá decir “ver sueño”?), hasta que finalmente llegamos a descubrir en él una paradoja que consiste en identificar lo visto con lo que no se ve. Esta paradoja tiene su fundamento en la unidad de oposición entre ilusión y realidad, que se muestra en el doble aspecto de lo que vemos en el sueño. Al ver una *realidad ilusoria*, lo que vemos se puede entender o bien como la realidad que se presenta en esta ilusión o bien como la ilusión de esta realidad, y en este último caso el que veamos la ilusión en tanto que ilusión nos hace ver la realidad misma que hay detrás de ella. La realidad de la ilusión nos hace acceder a la realidad no ilusoria que la ilusión nos revela al ser comprendida como tal. Si supiéramos ver la visión onírica como lo que es, veríamos que estamos soñando. Y esta curiosa manifestación que necesariamente pasa desapercibida es por cierto la única manera posible en que nuestro propio estado de sueño puede manifestarse. La realidad del estado de sueño sólo puede aparecer a través de una ilusión, ya que para poder tener una percepción normal y corriente de estar soñando tendríamos que estar despiertos. En el momento en que nos damos cuenta de que estamos soñando, nos despertamos. La visión como manifestación de lo real se opone aquí a la visión en tanto que manifestación de lo aparente, y el despertarse consiste precisamente en pasar del plano de lo aparente al plano de lo real.

El fragmento 21 nos indica, pues, una nueva manera en que la naturaleza de las cosas se muestra al esconderse (cf. 123). La realidad que se muestra es ilusión, y la ilusión que se muestra, como tal, es realidad. De lo dicho anteriormente sobre el engaño en el que vive la gente acerca de la naturaleza del mundo de la vida despierta se desprende que esta unidad de ilusión y realidad también es propia de la manifestación del mundo uno y común de los despiertos. En efecto, el fragmento 21 nos proporciona la clave para comprender plenamente la analogía que Heráclito establece entre el sueño y la manera ilusoria en que el mundo aparece a los ojos de la mayoría. En ambos casos lo visto no es lo que la gente cree ver, y el mundo se

comprende correctamente al tomar su apariencia ilusoria por lo que es.¹⁰⁸ El sentido de esta ilusión análoga nos lo indica la otra mitad del fragmento 21, a saber: lo que realmente vemos en la vida despierta es muerte, mientras que lo que creemos ver es vida.

Hasta ahora hemos intentado esclarecer el sentido de las dos partes diferentes del fragmento 21 que se elucidan mutuamente, es decir, el sentido de lo que se dice sobre cada una de las dos visiones que en él se mencionan. Con esto todavía no hemos puesto de relieve el pensamiento central del fragmento entero, que consiste precisamente en la analogía entre esas dos visiones diferentes, que corresponden respectivamente a nuestros estados de vigilia y sueño. Al poner de relieve en qué consiste cada una de las dos visiones, hemos sentado la base para comprender la analogía que se da entre ellas. Esta analogía no es principalmente, como se podría creer, el medio que Heráclito pone en manos del lector para que pueda entender el sentido de lo que él dice sobre las dos visiones, sino que es el verdadero tema del fragmento. El saber que se trata de una analogía nos ayuda a descubrir cuáles son los elementos que la componen, pero comprender dos cosas como análogas aún no nos proporciona la comprensión del sentido de su analogía. Sin embargo, del mismo modo que mediante la analogía accedemos al sentido de sus elementos, el sentido de éstos nos sirve a su vez para comprender la analogía misma. Esta analogía es la que se da entre lo que vemos en el sueño y en la vida despierta, de modo que el caso de la visión onírica sirve para elucidar la ilusión que sufrimos en el estado de vigilia. Esta ilusión consistía, como vimos, en que creemos ver vida ahí donde en realidad lo que vemos es muerte. El sueño y la muerte nos muestran una cara engañosa al aparecérsenos bajo un aspecto que es contrario a su verdadera naturaleza. Se nos plantea por tanto la tarea de entender nuestra visión cotidiana *como* una ilusión y preguntarnos en qué radica su carácter ilusorio. ¿A qué se debe que la muerte pueda aparecer bajo el aspecto de la vida?

El engaño que sufren los hombres respecto de la realidad que experimentan en su vida diaria es un motivo recurrente en los fragmentos de Heráclito (cf. 17, 34, 72, etc.), pero es en el primer fragmento donde este engaño se compara explícitamente con el sueño. Por ello, cabe esperar que la renovada escucha de esta comparación nos indique en qué consiste la analogía que se da entre el sueño y la ilusión que los hombres sufren en la actitud de la vida cotidiana. Heráclito formula esta analogía diciendo que “a los otros hombres, les pasa desapercibido todo lo que estando despiertos hacen, tal como se olvidan de todo lo que durmiendo”¹⁰⁹ (1). Leído a la luz de lo que llevamos dicho, esta frase nos enseña por qué la gente no comprende que todo lo que hace tiene el sentido de cumplir un destino mortal o engendrar nuevos destinos mortales (20). Es *el olvido* que genera la ilusión de que la naturaleza de lo que vemos a diario sea *la vida* y no, más bien, la muerte. Lo que la gente cree ver no es lo que realmente está viendo. Entiende su propia existencia y la de los demás de una manera análoga a como el soñador se limita a considerar las imágenes que en cada

¹⁰⁸ Con toda razón, Held ha insistido en que la crítica a la actitud corriente de la gente es el acceso a la verdad como tal, y de esta manera constituye una parte inseparable y fundamental del pensamiento de Heráclito. (Cf. Held 1970, pp. 168 ss. y 1980, pp. 133 ss.)

¹⁰⁹ Trad. de García Calvo.

momento se presentan ante él. Al reducir las cosas a la faz visible de su apariencia presente, los hombres viven su vida despierta como si estuvieran durmiendo, ya que no comprenden que las cosas son exactamente lo contrario de lo que parecen y así confunden su apariencia con la realidad. Para poder comprender la naturaleza de lo que tenemos delante hace falta unir el presente con el pasado y comprenderlo a partir del futuro que le seguirá. En los sueños, el olvido de lo anterior es responsable de que nos pase desapercibida la incoherencia de lo que vemos, de modo que no notamos la desconexión entre los eventos soñados. De manera análoga, en la vida real la limitación de la experiencia sensible al aspecto presente de las cosas es lo que genera la ilusión de que este aspecto nos muestra la verdadera naturaleza de lo que vemos.

La gente no se da cuenta, dice Heráclito, de lo que hace al estar despierta; no, por cierto, en el sentido de que sus actividades particulares se le escapan, sino en cuanto que no se fija en la naturaleza general de estas actividades. En la vida despierta, toda acción se orienta hacia el futuro, y el presente en que actuamos tiene el sentido de ser la continuación de un pasado que le da su sentido: lo que hacemos siempre continúa lo que ya hemos hecho. El presente está destinado a hacer posible un futuro y a su vez presupone un pasado que lo preparó. De este modo, al actuar estamos contando con que el tiempo pasa, puesto que es el pasar del tiempo que da su sentido a todas nuestras acciones. Cualquier acción se lleva a cabo en vista de que el presente en que estamos actuando pasará y llegará un futuro en que este presente será pasado. Mi actividad presente continúa siempre una actividad pasada que la ha hecho posible. En una palabra, al actuar comprendo el presente de mi vida como un presente que pasará y que es fruto de otro presente que ya ha pasado, es decir, mi presente se vive como un presente pasajero, en vías de desaparecer y dar lugar a otro presente diferente.

Ahora bien, todo presente particular que se sustituye por otro es una fase pasajera del gran presente de mi vida. Yo siempre sigo presente; mi vida pasa de un presente a otro sin jamás abandonar el presente. El presente de mi vivir no coincide con ningún presente particular y en este sentido parece ser un presente que no pasa, un *nunc stans*. Sin embargo, a su manera también este presente es pasajero y está rodeado de un pasado en que no fue, pero del que surgió, y de un futuro en que ya no será. Todo pasado y todo futuro en el sentido del *presente* futuro y pasado tienen su fundamento en aquel pasado y futuro que son el pasado y el futuro de nuestra presencia misma; el continuo pasar y renovarse del presente nos remite a un pasado y un futuro que no son modificaciones del presente. Cada nuevo presente siempre continúa un pasado que antes era un presente, pero esta no-presencia del pasado en último término remite a un pasado que nunca fue mi presente. El horizonte del pasado entendido como la serie de los presentes ya pasados termina en un pasado en un sentido mucho más radical, a saber: en un pasado que es anterior a mi presencia en el mundo, es decir, anterior al presente de mi vida. Y todo presente se encamina hacia un presente futuro, pero el horizonte de los presentes futuros tiene su límite en un futuro que consiste en la posibilidad permanente, inseparable del presente de nuestra vida, de que cese el suministro de nuevos presentes y termine el presente perpetuo de nuestra existencia en el mundo. Esta posibilidad no simplemente puede o no realizarse, sino que constituye un destino inevitable que tarde o temprano se cumplirá,

lo cual se expresa en la famosa frase latina *mors certa, hora incerta*. La muerte es el futuro de nuestro presente vital que de antemano, si bien de una manera indeterminada, limita la duración de este presente.

El carácter pasajero del presente nos muestra la relación de éste con su propio pasado y futuro, es decir, con su propio no-ser como presente. El presente actual es el pasado del presente anterior al que ha seguido, y será el pasado de un nuevo presente que le seguirá. El futuro hacia el que se mueve nuestro presente actual es su propio ser pasado, es decir, la muerte de este presente. Todo presente es un pasado que está por venir, y el pasar de los presentes es en último término el pasar del gran presente de nuestra vida. De este modo el recuerdo nos muestra que nuestro presente es un pasado por venir, un pasado al modo de aquel pasado radical que nunca fue presente y en el que termina el horizonte del tiempo recordable. El recuerdo es en sí mismo recuerdo de nuestra mortalidad, es de por sí un *memento mori*.

Al centrarse siempre en la sucesión de los presentes y procurar “vivir en el presente”, la gente se olvida de que cada presente es la muerte del presente anterior y que a su vez está destinado a desaparecer. La vida no se comprende en su temporalidad finita, sino se considera como un permanecer del presente, de modo que el carácter pasajero se atribuye no al presente, sino a aquello que es o no es presente. El tiempo se interpreta, pues, como el advenimiento de nuevos y nuevos eventos al presente perpetuo de nuestra vida. En esto consiste precisamente la incompreensión cotidiana que confunde el tiempo, que es el modo en que existe la muerte, con la vida inmortal de un presente que no pasa.¹¹⁰ Pero si cualquier presente determinado que vivimos es en sí mismo un presente pasajero, esto vale forzosamente también del presente de nuestra vida misma. No es que los eventos pasen a través del presente, sino que el presente mismo está pasando y este carácter pasajero del presente es responsable de que aquello que está presente pueda diferir de un presente a otro.

El presente de nuestra vida se nutre de la muerte de todos los presentes cuya sucesión es el otro lado de su permanencia. El permanecer del presente en singular, es decir, del ahora que es inseparable de nuestra existencia misma, es el pasar de los presentes en plural. Nuestro *nunc stans*, el ahora aparentemente atemporal en el que siempre vivimos, existe al modo de una muerte perpetua de todo ahora determinado, al modo del escurrirse de todos los momentos y ratos que estamos viviendo. Ahora bien, esta misma relación que se da entre los diferentes presentes pasajeros y el presente de nuestra vida se da también entre los presentes de las vidas individuales y el presente de la vida en general. La vida de la humanidad es a la vez la muerte de todos los seres humanos individuales. Del mismo modo que el presente de nuestra vida es la muerte de los presentes particulares de sus diferentes momentos y ratos, el presente de la vida de nuestro género se nutre de la muerte de todos los presentes de

¹¹⁰ Posiblemente inspirándose en las indicaciones de Heráclito, Heidegger pone de relieve de una forma sistemática que la comprensión cotidiana del tiempo a partir del presente está relacionada con una represión de la muerte. Desde esta perspectiva Heidegger trata de dar cuenta de la doble posibilidad de entender el tiempo como una serie de presentes sucesivos o como la interacción entre las tres “dimensiones” del tiempo que son futuro, presente (entendido como el rato de un “estar presente” determinado, por ejemplo el presente de mi vigilia) y pasado. Cf. *Ser y tiempo*, § 81.

las vidas individuales. Esta vida inmortal de la humanidad es también la vida de aquellos poderes sobre-humanos que dan sus diversas dimensiones fundamentales a la vida humana y que los griegos personificaban en las imágenes de sus dioses. Este parece ser el sentido en que Heráclito afirma la unidad de la vida de los hombres y los dioses: “Inmortales-mortales, mortales-inmortales; viven aquéllos la muerte de éstos, mueren éstos la vida de aquéllos (62).”

Es cierto que en el fragmento 76 la expresión “vivir la muerte de” tiene el sentido de una sustitución de un presente por otro que se une a la conversión de un modo de ser en otro: “Vive el fuego la muerte de la tierra y vive el aire la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire; la tierra, la del agua.” Esto sugiere la interpretación análoga de que los mortales devienen inmortales y viceversa. Esta interpretación concordaría bien con lo dicho sobre la conversión mutua de los contrarios en otros fragmentos y con la conversión entre los elementos que aparece en el fragmento 76. Es desde luego difícil hacer comprensible cómo los mortales se puedan convertir en inmortales, y todavía más difícil dar cuenta de la posibilidad inversa. Para no tener que decir que los hombres puedan devenir dioses se ha propuesto entender por inmortales a los héroes, lo cual quizás puede apoyarse en lo dicho sobre la muerte en la guerra.¹¹¹

De todas formas, la expresión “vivir la muerte de” no parece tener en el fragmento 76 únicamente el sentido de la conversión mutua y así de la unidad entre el nacer de lo uno y el perecer de lo otro, sino sobre todo el de “vivir a expensas de la muerte de otro ser”. La presencia de algo siempre va a expensas de otra presencia alternativa. El mantenerse en el presente se nutre de una continua supresión o muerte de la presencia contraria. La presencia del fuego no sólo sustituye la presencia anterior de la tierra, sino que el permanecer de esta presencia es la continua muerte de la tierra que se quema. El fuego permanece en virtud de que se quema la tierra, el aire permanece en virtud de que se ahoga el fuego. Parece, pues, que en el fragmento 62 la expresión “vivir la muerte de” no tiene que referirse a una conversión mutua entre hombres y dioses, sino que puede entenderse en el sentido de que la presencia perpetua de los inmortales es la otra cara de la presencia pasajera de los mortales.

Este sentido en que cabe hablar de que un ser “vive la muerte de otro” es perfectamente compatible con el otro sentido de que un ser reemplaza a otro en la presencia. Es más, ambos sentidos son inseparables. Toda presencia permanente consiste en la sucesión de diferentes presentes que existen el uno a expensas de otro. El presente permanente vive la muerte de los presentes pasajeros de tal manera que cada uno de estos presentes vive la muerte del presente anterior. La vida de los inmortales es inseparable de la vida de los hombres que acoge en sí el espacio de juego en que se pueden realizar aquellas potencias vitales, siempre idénticas, que guían y acompañan la vida humana y combaten en ella por realizarse. Los inmortales no dependen en su existencia de ningún ser humano en particular, pero sí de la vida humana en general, y su vida está vinculada por tanto a la existencia del género humano. Ahora bien, la vida de la humanidad es la muerte de las vidas sucesivas de los

¹¹¹ La interpretación de que en 62 Heráclito está pensando en una conversión mutua entre mortales e inmortales ha sido elaborada por Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, pp. 124 ss. (Algunas observaciones adicionales sobre esta interpretación se pueden hallar en el apéndice, *ad* 62.)

individuos, de tal manera que la vida de las nuevas generaciones significa la muerte de las generaciones anteriores. La humanidad “vive la muerte” de las vidas sucesivas en virtud de que los hombres vivos siempre “viven la muerte” de sus antepasados.

El presente de nuestra vida permanece a través de la muerte de todos los presentes particulares y es, comparado con ellos, un presente que no pasa, sino que siempre sigue ahí. Pero esta permanencia es inseparable del pasar de los presentes particulares, y su duración está limitada de antemano al tiempo que dure el proceso finito que es nuestra vida. La vida perpetua de nuestro presente se compra a expensas de la muerte perpetua de todo presente determinado y depende del suministro incesante de nuevos presentes. Nuestro vivir consiste en un consumir un presente tras otro, vivir un presente significa quemarlo y entregarlo a la muerte. Nuestra vida en su permanecer es una vida que se está muriendo, que está agotando la duración que le está concedida y que los griegos llamaban el *aión*. El *aión* tiene dos caras opuestas que son la necesidad y el azar. Por un lado, es la medida de vida prefijada por el destino, el margen de tiempo que nos toca vivir. En este sentido, el *aión* obedece a la necesidad rigurosa de un agotamiento progresivo y es un tiempo medido de antemano. Pero aparte de este aspecto previsible, el *aión* por otro lado es un tiempo incierto que no nos está concedido, sino que tenemos que conseguir. El tiempo vital no es una posesión fija, sino es el premio que siempre hay que conseguir de nuevo en ese juego que es la vida, en el que tenemos que luchar por prolongarla y seguir viviendo. Como ya lo hemos podido constatar varias veces, Heráclito tiene en común con el pensamiento mítico que usa un mismo nombre para una realidad y el poder que es responsable de la presencia o el despliegue de esa realidad. El tiempo vital se nos da: hay una “donación” del tiempo y por tanto un “origen” del que el tiempo procede y que es responsable del continuo advenir del tiempo. De este modo, el *aión* puede entenderse a la vez como el tiempo vital que se nos da y como aquello que es responsable de que se nos dé este tiempo. Sobre el *aión* entendido en este último sentido, que escribiré con mayúscula, dice Heráclito: “El tiempo <Aión> es un niño que juega a las tablas reales; el niño es el rey (52).”

El tiempo que nos queda por vivir no nos es dado de antemano para disponer de él, sino que es un futuro que se comporta como si estuviera en manos de un niño que está jugando con nosotros. Según cambien las circunstancias, nuestro futuro se modifica continuamente, del mismo modo que un niño construye castillos de naipes y los destruye cuando se le antoja. El *Aión* es el destino caprichoso que administra la vida y la muerte, la buena suerte y la desgracia, poniéndonos en diferentes situaciones vitales en las que tenemos que elegir nuestras acciones. Ahora bien, el fragmento se deja interpretar de una manera mucho más precisa si entendemos en qué consiste el juego del *Aión*. Resulta importante advertir que el juego en cuestión -la *petía*- puede considerarse un juego de guerra en un sentido más estricto que la mayoría de los juegos en los que se enfrentan bandos contrarios. Pues bien, en el juego de la *petía* se intenta bloquear las jugadas del adversario.¹¹² Es un juego que requiere dos jugadores, y si el *Aión* es uno de ellos, el otro tendremos que ser nosotros mismos. La *petía* en un principio no es un juego de azar, sino un juego que requiere inteligencia y previsión.

¹¹² Ese juego parece ser del tipo del “tres-en- raya”, y muy posiblemente el ganador se llamaba “rey”. Sobre la *petía*, cf. García Calvo, pp. 256 ss.

Sin embargo, nuestro adversario es un niño caprichoso. Un adulto juega siguiendo una estrategia, el niño juega al azar, a su antojo. El destino a veces favorece nuestros planes y proyectos y a veces los deshace, sin que notemos en ello ningún plan. Otra característica de un niño que juega es que es capaz de aprender. Según pasa el tiempo, el juego del *Aión* se vuelve cada vez más exigente. Cada vez nos deja menos posibilidades abiertas, es decir, cada vez somos menos “dueños” de nuestra vida, o por lo menos cada vez resulta más difícil seguir siéndolo e imponer el propio juego al *Aión*. Si no queremos ser enteramente presos de las necesidades momentáneas para seguir adelante como sea, necesitamos un proyecto vital que puede dar continuidad a nuestra vida. Pero aun así, en cada momento tenemos que luchar para seguir adelante con la vida que hemos elegido haciendo frente a todo tipo de perturbaciones, contrariedades y peligros que la amenazan.

Otra pregunta que conviene hacerse es si se juega una sola partida o si se juegan varias. Parece que lo dicho implica esto último porque sugiere que al final necesariamente gana el niño. (De otro modo, el resultado teóricamente predeterminado de la *petía* tendría que ser una victoria de aquellas piezas con las que juega el niño y éste tendría que jugar a la perfección. Pero entonces no se jugaría contra un niño, sino contra una máquina calculadora.)¹¹³ Si se juega un número ilimitado de partidas, tarde o temprano ganará el niño, sólo que no se sabe cuándo, y así la imagen es completamente exacta. Podemos ganar algunas partidas, evitando nuestra muerte y asegurando nuestra pervivencia. Si ganamos una partida, el niño tiene que empezar de nuevo. Este juego sería, pues, nuestra lucha continua por seguir viviendo. El tiempo vital no simplemente se nos regala, sino que tenemos que luchar por él, tenemos que conseguirlo en ese juego contra el niño Destino que siempre amenaza con ganarnos. El juego del niño mejora progresivamente, de modo que se hace cada vez más difícil evitar que gane. Al principio, cuando juega al azar, sólo puede ganar por casualidad o porque cometamos un error muy grave, pero poco a poco se convierte en un adversario más serio. El niño puede perder muchas veces, pero basta con que gane una sola vez para que el juego termine en su favor, ya que nuestras victorias siempre son provisionales, mientras que la suya es definitiva, y al final forzosamente sale ganando: “el niño es el rey”.

Se podría objetar que el niño *Aión* siempre sigue niño, lo cual puede sugerir que su juego no cambia en absoluto, sino que más bien cambia el nuestro. Tal vez habría que decir en realidad que es nuestro juego que cambia porque nos cansamos poco a poco, mientras que el niño es incansable. De todas formas, es evidente que el rumbo del juego en el que conseguimos nuestro tiempo vital cambia poco a poco, ya sea porque cambia el *Aión*, ya sea porque cambiamos nosotros. Nuestro envejecimiento contrasta con la niñez perpetua del *Aión*, que no envejece al hacernos envejecer a

¹¹³ El que se juega una única partida tendría, sin embargo, la ventaja de reflejar el conocido hecho de que en el curso de la vida se cierran cada vez más posibilidades. El juego podría entenderse entonces como un juego asimétrico en el que un jugador es el que intenta bloquear al otro, mientras que éste intenta evitar quedarse bloqueado. El bloqueo sería inevitable, pero la cuestión sería cuánto tiempo podemos evitarlo. Sin embargo, esto no parece corresponder, por lo que sepamos, a lo que era el juego de la *petía* realmente. De todas formas, aunque la interpretación que propongo deja un margen a la especulación, creo que aclara aproximadamente el sentido del fragmento, que ciertos intérpretes (como Guthrie, cf. GL, p. 327) consideran completamente ininteligible.

nosotros. El crecimiento de nuestra edad, que cada vez más nos pesa, se contrapone a la infancia atemporal del origen de nuestro tiempo, de modo que el juego de la vida nos va costando cada vez más esfuerzo y nuestras posibilidades se van bloqueando.

La muerte no simplemente llega alguna vez, sino que siempre nos amenaza y siempre tenemos que luchar por evitarla. Siempre tenemos que ganarle nuevo tiempo al niño-destino que juega con nosotros. El destino nos da tiempo y nos permite vivir tal como lo deseamos en la medida en que conseguimos evitar los obstáculos que nos pone y sacar partido de las posibilidades que nos da. Este juego del destino tiene como su forma arquetípica la guerra, “padre y rey de todos” (53), que al llamarse “rey” se identifica con el niño del fragmento 52. El niño *Aión* es también un padre: es anterior a todos, los engendra y les asigna la vida que les toca vivir. Es en el gran juego de la guerra, es decir, del antagonismo que rige la convivencia humana y la vida en general, que tiene que decidirse el destino de nuestra vida. Hay que recordar a este respecto que Heráclito exhorta a afrontar este destino sin dejarse guiar por el temor a la muerte, y no convertir la supervivencia en un fin en sí mismo (cf. 29, 24, 25). El padre y rey de todos del fragmento 53, que ahí aparece bajo las dos formas de la guerra y de Zeus (“padre de hombres y dioses”)¹¹⁴, se revela pues como ese niño *Aión*, el Destino imprevisible que administra el tiempo de nuestra vida.

No nos damos cuenta de que el renovarse y el permanecer del presente es en realidad un desaparecer y un desgastarse, un proceso que se encamina hacia la desaparición de nuestra presencia en el mundo. La muerte de todo rato particular forma parte del proceso total que es la muerte del gran rato de nuestra vida. Todo rato presente se vive a expensas de dejar de vivir el rato anterior, y su tiempo se está agotando para dar lugar a un rato futuro. No entendemos que el renovarse de nuestro presente puede sernos negado en todo momento y que esta necesidad de renovación es nuestra continua exposición a la muerte. La vida es un continuo juego con el niño Destino que nos pone condiciones para seguir viviendo y nos plantea diferentes obstáculos y retos, y ese juego tiene que terminar alguna vez con la muerte. El carácter incierto del futuro significa precisamente que nuestra vida es un juego abierto del que no podemos escaparnos: mientras vivamos, estamos jugando con el Destino. El olvido del pasado es el olvido del tiempo mismo, y con ello del carácter pasajero del presente. Todo presente es lo que es en virtud de haber sido un futuro que está destinado a convertirse en un pasado. El presente sólo es posible como la fase de transición en la conversión del futuro en pasado; en este sentido, el presente es el morir de los ratos y momentos del tiempo vital que nos queda.

Lo que vemos en la vida despierta no es tal como se nos muestra. Bajo la presencia que reclama toda nuestra atención se esconde la muerte de los presentes; el presente que no pasa consiste precisamente en el pasar de todo presente. Estamos viendo esta muerte progresiva del presente, pero interpretamos el desaparecer progresivo de los presentes y el desgastarse de los ratos como el advenimiento de presentes siempre nuevos y como la renovación continua del presente. Pero la sucesión de los ratos de la vida es el consumarse de la duración de nuestro presente vital, y la renovación continua del presente significa la exposición perpetua a la

¹¹⁴ *Ilíada*, I, 544.

amenaza de la muerte y a un futuro en el que podemos perder cualquier bien que hayamos conseguido.¹¹⁵ La muerte de cualquier presente determinado siempre puede coincidir con la muerte de nuestro presente vital, y aun si nuestra vida está lejos de agotarse y no nos sucede ninguna desgracia repentina, con cada presente parece algo más de la duración vital posible que nos está concedida, y esta duración es finita y limitada, si bien no tiene ningún límite exacto.¹¹⁶ Este proceso del morir nuestra vida termina en el momento en que el último presente se haya consumido y se haya convertido en pasado. La muerte es el destino, el término necesario de nuestra vida, la cual llevamos a cabo desgastando el tiempo que nos esté dado, sin que sepamos cuándo cesará el aflujo del tiempo futuro.

Ahora estamos en condiciones de comprender la diferencia entre la visión de la muerte de la que habla el fragmento 21 y la experiencia corpórea de la cercanía de la muerte que menciona el fragmento 26. En la “visión” de la muerte percibimos la presencia visible de las cosas, sin darnos cuenta de que esta presencia, que pretende ser la presencia de nuestra vida en el mundo, es la máscara bajo la cual está presente la muerte. La vida que vemos es la faz bajo la que se muestra la muerte (cf. 15), y este mostrarse consiste en un esconderse. Lo que creemos ver es vida, lo que realmente vemos es muerte, de modo análogo a lo que ocurre en el sueño, en el que creemos ver la realidad y no vemos sino ilusiones que nos indican que estamos durmiendo.

Lo que se nos muestra en la visión no es sino lo presente como tal, no el continuo desaparecer de lo presente al convertirse en pasado. En el plano de lo visible sólo aparece la continuidad de la presencia, no la continuidad del desaparecer de esta presencia. Así nos engañamos sobre la naturaleza de nuestra propia presencia en el mundo, tomándola como si fuera una permanencia estática, y no una presencia que se está escurriendo, encaminada hacia su propio desaparecer. Por ende, lo que vemos sólo se comprende adecuadamente si sabemos transcender la apariencia hacia la realidad que se oculta en ella. Es el recuerdo que nos enseña la naturaleza verdadera de la presencia visible. A través del recuerdo podemos darnos cuenta de que lo visible siempre está en proceso de desaparecer, y que este desaparecer en último término lleva al desaparecer de nuestra presencia como tal. Con el escurrirse de lo visible también se está escurriendo la presencia de la visión, y a pesar de que el ámbito de la presencia visual permanece a través del cambio de los espectáculos que el curso de la

¹¹⁵ Hay una manera de “vivir en el presente” que no consiste en la represión de la muerte, sino precisamente en vivir el presente en vista de su carácter pasajero, sabiendo que el día de hoy sólo se vive una vez y que cada rato es único y merece ser tomado en serio. Esta actitud también se extiende al futuro y pasado como tales: nunca el futuro y el pasado serán el mismo que hoy. El presente que se revela ante esta actitud Heidegger lo llama el *Augen-blick*, el in-stante. La palabra alemana para decir “instante”, que contiene una curiosa redundancia, significa literalmente “la mirada del ojo”. Heidegger se refiere con esta expresión a la actitud en que abarcamos en una sola mirada, y por ende en un solo momento, nuestra situación dentro del curso de nuestra vida como un todo, de modo que nos enfrentamos a ella en su finitud y vivimos en plena conciencia del carácter irrepetible del presente. (Cf. Heidegger, op. cit., § 65.)

¹¹⁶ El destino mortal tiene precisamente la forma de una medida temporal que corresponde a nuestra condición vital. La duración de nuestra vida se puede alargar o acortar dentro del margen fijado por el destino que nos ha dado un determinado potencial de vida. No podemos evitar que nuestra vida continuamente se desgaste y se aproxime a su agotamiento definitivo, que inevitablemente llegará de una forma u otra. (Cf. Marcel Conche, *Temps et destin*, pp. 65 ss.)

vida nos ofrece, con cada nuevo presente se está acercando el momento en que la vista se apaga y toda presencia visual pertenecerá al pasado. Una aproximación a esta situación la vivimos en la noche, “cuando la vista se apaga” (26). Entonces cesa la presencia del mundo visible, si bien nos creamos la ilusión de una tal presencia.

Ahora bien, cuando en el sueño nos sustraemos a la presencia de la muerte privándonos de la posibilidad de advertirla a través de la visión como lo invisible que habita lo visible, nos acercamos a la muerte misma en su no-presencia, que no es sino una no-presencia de nosotros mismos. En el sueño ya no vemos la muerte, ya no nos hallamos ante su presencia disfrazada, y todo lo que vemos son ilusiones que nos esconden -y de este modo nos muestran- la realidad que hay detrás de ellas: el hecho de estar durmiendo. Pero esta nueva invisibilidad de la muerte, una invisibilidad, que entraña la suspensión de la visión como tal, precisamente se debe a que nos hallamos demasiado cerca de la muerte como para poder verla. En el estado en que ya no vemos nada, “cuando la vista se apaga”, por eso mismo podemos estar capacitados para experimentar la muerte en tanto que es invisible.

Entonces se nos manifiesta la muerte de cerca, de una manera no visual, sino corpórea. El fragmento 26 se refiere a nuestro propio estado corpóreo al soñar, tal y como lo vivimos. Es cierto que este “vivir” está muy lejos de lo que habitualmente llamamos una vivencia o experiencia. Sin embargo, también el estado de sueño se vive de alguna manera y no consiste meramente en un proceso fisiológico que sólo es accesible desde una perspectiva de tercera persona. Los rasgos principales de este estado son la pasividad y la falta de control sobre nuestro cuerpo. Al dormir estamos separados del dominio activo sobre nuestro cuerpo y sobre nuestros pensamientos. No estamos presentes al mundo de una manera corpórea, ya que nuestra percepción del mundo se suspende. Esto nos separa del mundo real (cf. 89) en el sentido de que nuestra interacción con el entorno se interrumpe, de modo que perdemos nuestra capacidad de actuar. En cierto modo, nuestra vida corpórea se independiza de nuestra actividad voluntaria; ni siquiera los movimientos que efectuamos nos están del todo presentes. En esta desconexión de nuestra vida corpórea reside la afinidad y hasta la continuidad entre el sueño y la muerte, que hace que al dormir podamos hallarnos tan cerca de ésta que, al decir de Heráclito, la rozamos (26).

Pues bien, esta afinidad entre el sueño y la muerte nos permite comprender qué es aquello a que afecta el cambio que consiste en la transición de la vida a la muerte. Lo que tienen en común la vejez, el sueño y los estados que se acercan a la muerte es que todos ellos son casos de debilitamiento o agotamiento. Ahora bien, algo que se puede debilitar o agotar progresivamente necesariamente tiene el carácter de una *fuerza* o *energía*.¹¹⁷ Puesto que esta fuerza o energía nos capacita para *vivir* en el

¹¹⁷ Desde luego, debemos entender estas palabras en el sentido en que se refieren a una actividad que se ejerce y se experimenta desde una perspectiva de primera persona. La fuerza o energía entendida en este sentido naturalmente no tiene nada que ver con la noción física correspondiente. En el lenguaje cotidiano de nuestros tiempos, en el que se mezclan tantas cosas, se confunden a menudo estas nociones, de modo que o bien se identifican o bien se reducen a las nociones que maneja la física y que desde luego no tienen nada que ver con aquella fuerza o energía que experimentamos “desde dentro” y que sólo puede ser propia de un ser vivo. Esto es lamentable, pero no debe llevarnos a renunciar a hablar de la fuerza vital tal como pertenece a nuestra experiencia inmediata y se halla en el centro de toda nuestra vida diaria. No sólo es muy importante disponer de una noción no-física de fuerza o

sentido activo de esta palabra, es decir, para llevar a cabo todas las actividades de nuestra vida cotidiana, tanto físicas como mentales, la llamaremos nuestra *fuerza vital*.¹¹⁸ La muerte constituye el estado de agotamiento completo de la fuerza vital, y de esta manera se halla en continuidad con el debilitamiento que lleva al estado de sueño. Este debilitamiento tiene la consecuencia de que el dominio sobre nuestro cuerpo queda suspendido, de modo que es como si ya no habitáramos en él. Esta desconexión parcial y pasajera se halla a medio camino entre nuestra vida despierta, en la que vivimos en el mundo real que percibimos a través de nuestro cuerpo, y el estado de la muerte, en el que la desconexión de este cuerpo es completa e irreversible.

¿Cuál es entonces la relación entre el envejecer, el sueño (o cansancio) y la muerte? El dormirse y el envejecer mantienen una relación análoga a la que se da entre los ciclos de día y noche y de invierno y verano. El cansancio es un estado que a todas las edades tiene sus ratos, pero con la vejez alcanza un dominio cada vez mayor y general, de modo análogo a como la noche y el frío alcanzan un predominio cada vez mayor según se acerca el invierno. El proceso de envejecer puede interrumpirse porque afecta al ser vivo como unidad psicosomática, y esta unidad puede ser destruida. Pero si esta transición se considera desde un punto de vista de primera persona y como un cambio del estado de nuestra fuerza vital, la discontinuidad que introduce una tal interrupción no significa forzosamente que la transición de la vida a la muerte sea discontinua. En cuanto a la relación entre el envejecer y el tránsito a la muerte, al igual que ocurre con la relación entre los ciclos cósmicos, el ciclo más largo no se deja reducir al ciclo más corto, sino que consiste en una serie de estados de índole propia. En este caso, los estados de juventud o vejez son diferentes de los estados de fuerza o cansancio que alternan durante el transcurso de nuestra vida de cada día. Es decir, los estados de la fuerza vital que corresponden a ambos ciclos deben distinguirse. El desvanecimiento de la fuerza vital que lleva a la muerte no puede equipararse al debilitamiento que acarrea el envejecimiento. Por ello, la muerte que nos alcanza en un estado de juventud no afecta a nuestro estado de fuerza vital al nivel del ciclo más largo del envejecer. Una muerte joven no es un repentino

energía, sino que esta noción constituye precisamente el fundamento de sentido del que proceden las nociones físicas de fuerza y energía. No es que estemos usurpando una noción física usándola de un modo metafórico e impropio, sino al revés: es la física que coge prestado esta noción de la vida cotidiana, que deriva de la experiencia inmediata del cuerpo propio y de la actividad voluntaria, y nosotros sólo la restituimos a su contexto originario.

¹¹⁸ Roman Dilcher (*Studies in Heraclitus*, pp. 69ss.) propone este término (*life-force*) para hacer explícito lo que quiere decir “alma” (*psyché*) en Heráclito. El papel que tiene la fuerza vital también en aquellos fragmentos en que Heráclito habla de los estados fundamentales de la vida anímica, aun sin usar la palabra “alma”, puede servir de apoyo adicional a esta propuesta. El hecho de que la comprensión arcaica del alma como tal la vincule estrechamente a la idea de fuerza vital, como lo demuestra Dilcher, confirma a su vez la función constitutiva que tiene la fuerza vital en los procesos centrales de la vida que se mencionan en el fragmento 88. El cambio que afecta a la fuerza vital, que consiste en su alternante crecimiento y disminución, constituye el acontecer fundamental de la vida misma. Con todo, el hecho de que la fuerza vital pueda aumentar o disminuir ya indica a mi parecer que no hay que identificarla sin más con el alma. La fuerza vital requiere algo que la posea y haga uso de ella. Aparte de esto, muchas cosas que Heráclito dice sobre el alma no se dejan decir de la fuerza vital. Por ejemplo, resulta extraño imaginarse una fuerza husmeando (cf. 98) o sintiendo placer (cf. 77).

envejecimiento prematuro, sino que constituye una transición que pertenece a un nivel diferente.

Es cierto que, como decíamos antes, el proceso de morir nunca coincide con el proceso de envejecer como una mera culminación de éste. Sin embargo, hay una relación intrínseca entre el envejecer y el morir, en virtud de la cual el primero prepara la llegada del segundo. Una muerte que no sea prematura presupone un estado de agotamiento general de nuestra fuerza vital, si bien este agotamiento no tiene por qué ser absoluto. Es este agotamiento, análogo al agotamiento físico que da lugar al sueño, que nos acerca progresivamente al estado de la muerte. De ahí que la transición hacia la muerte sea diferente en el caso de que nuestra fuerza vital todavía esté intacta y tiene como consecuencia un estado de muerte diferente, que ya no puede entenderse como una continuación natural del estado de la vejez. Este estado desde luego ya no es propio del ser vivo en su integridad, pero no todo estado nuestro nos es propio de manera igual en cuanto que existimos como una unidad psicosomática, puesto que también el sueño ya nos separa en cierta medida de nuestra existencia corpórea. De ahí que se pueda pensar que una muerte que nos alcanza en la plenitud de nuestras fuerzas lleve a un estado de muerte diferente de aquél que constituye el fin natural de un proceso gradual de debilitamiento. El carácter continuo del morir deja, pues, abierta la posibilidad de entender la muerte como un estado vital de una índole determinada.

El carácter fluyente de la existencia

El cambio no ocurre de una manera ocasional, sino que la existencia en el mundo es de por sí una existencia cambiante. Los estados en que existe la naturaleza de cada cosa se caracterizan por un carácter transitorio: son en sí mismos estados “en transición”, es decir, estados a los que es propio un movimiento. Esto significa que no sólo son susceptibles de cambio o cambian de hecho, sino que tienen en sí mismos por su propia naturaleza el carácter dinámico de “estar cambiando” o “estar en movimiento”. Este carácter dinámico y transitorio también pertenece a aquellos estados de los que decimos que no cambian, sino que siguen iguales. El eventual reposo no es sino un modo peculiar de movimiento y tiene una comunidad de naturaleza con el movimiento propiamente tal. Es por eso que sólo aquello que puede estar en movimiento también puede estar en reposo.¹¹⁹ El modo en que un estado se halla en transición admite dos tipos de diferencias. A todo movimiento -trátase de un movimiento local, de un

¹¹⁹ Si se llama reposo también a la permanencia de algo que no es susceptible de cambio, se habla de reposo en un sentido enteramente diferente. Pero incluso este tipo de reposo en cierto modo se define con referencia al cambio, ya que la permanencia de “lo inmutable” o “lo atemporal” se concibe justamente a partir de la imposibilidad de cambio. Lo que es completamente ajeno al cambio se considera así desde la posibilidad -aunque descartada- de ser susceptible de cambiar y se define a través de su oposición a aquella existencia que sí es susceptible de cambio. El reposo de lo “inmutable” y “atemporal” es un reposo a un nivel diferente, que no se opone al cambio fáctico, sino al cambio posible. Como veremos en la parte de este trabajo dedicada a San Agustín, esta es la manera clásica de concebir el modo de ser de lo eterno.

cambio de magnitud o de una alteración cualitativa- siempre pertenecen una determinada dirección y velocidad. Todo estado no sólo es el modo en que algo existe en el presente, también es el modo en que esta existencia está cambiando. El modo de existir posee un carácter dinámico siendo a la vez un modo de devenir, y es en cuanto que modo de devenir que cada estado posee las dos características dinámicas mencionadas. Dos estados por lo demás iguales pueden diferir precisamente respecto a la velocidad con que están cambiando o la dirección en que se están modificando.

Ante todo conviene aclarar en qué sentido cabe hablar de una dirección también en el caso de aquellos cambios que no consisten en un movimiento local. No se trata aquí de una mera analogía; más bien, las direcciones espaciales constituyen simplemente un caso particular de las direcciones que son propias de todo cambio en general. El cambio entre diferentes estados de una misma unidad de opuestos siempre transcurre en relación a dos direcciones diferentes, ya que puede dirigirse o bien hacia el uno de los opuestos o hacia el otro. Todo cambio en sentido estricto afecta a las diferentes proporciones entre dos opuestos, y el cambio de lugar no constituye ninguna excepción a esta regla. El movimiento local se da según tres pares de opuestos, a cada uno de los cuales corresponde una diferencia de dirección: derecha-izquierda, delante-detrás y arriba-abajo. Un cambio de lugar puede ocurrir respecto de uno solo de estos pares o combinar dos o incluso los tres. Cada una de estas direcciones se caracteriza por definirse a través de dos opuestos. El cambio de lugar tiene la misma estructura que los demás cambios, yendo en dirección hacia un opuesto y alejándose del otro. Las direcciones se experimentan a partir de nuestro cuerpo propio y se determinan respecto de él en tanto que centro de todas las orientaciones. También las direcciones fijas que pertenecen a la estructura de nuestro mundo conservan su sentido de ser posibilidades de un movimiento corpóreo nuestro o de un movimiento respecto de nuestro cuerpo, por lo cual las oposiciones entre estas direcciones originariamente tienen un sentido cualitativo.¹²⁰

Las direcciones espaciales, al definirse por un par de opuestos, sólo constituyen un caso particular del sentido amplio en que cabe hablar de direcciones. La dirección tiene su fundamento en la oposición. No se trata aquí de una ampliación analógica del sentido en que hablamos de una dirección, sino de que la dirección espacial constituye una especificación de la dirección en un sentido más amplio. Es decir, la dirección espacial es un caso particular de una dirección en el sentido más amplio en que esta es una característica constitutiva de todo cambio en general. No es que los otros cambios

¹²⁰ La comprensión geométrica del espacio abstrae de la orientación del espacio a partir de nuestro cuerpo propio. De este modo, las direcciones se nivelan y pierden su carácter cualitativo, que tienen en cuanto que direcciones de nuestra experiencia corpórea inmediata. Estas últimas no son intercambiables, lo único que puede cambiar es la orientación del espacio según estas direcciones, y estos cambios no incluyen la oposición fundamental de “arriba-abajo”. La objetivación de las direcciones que las independiza de nuestro cuerpo y las convierte en “direcciones del cielo” es lo que permite objetivar los movimientos en nuestro mundo y también los de nuestro cuerpo comprendiéndolos como desplazamientos en un espacio fijo. Sin embargo, aun así todo movimiento se experimenta y se comprende necesariamente a través de una oposición entre dos direcciones, y todo acercamiento en una dirección significa a la vez un alejamiento respecto de la dirección opuesta. La dirección es intrínsecamente oposición entre dos posibilidades de movimiento. Huelga agregar que esto también vale para los movimientos curvos, sólo que éstos se rigen por varias oposiciones direccionales a la vez.

posean una dirección en un sentido análogo y derivado del sentido en que hablamos de las direcciones del movimiento local, sino que este último tiene una dirección en el mismo sentido en que lo tienen los demás cambios.

El ámbito de posibilidades en que transcurre un cambio consiste en las diferentes proporciones en que puede existir una unidad de opuestos. Por ello, un tal ámbito siempre se estructura en dos direcciones diferentes, que se caracterizan por el aumento de la proporción de un opuesto y la correspondiente disminución del otro. Por ejemplo, el cambio térmico puede ir o bien en dirección “hacia el calor” o “hacia el frío”. La direccionalidad del cambio es una característica intrínseca de todo estado en que existe una unidad de opuestos, en tanto que es un estado en vías de cambiar. De este modo, el agua no simplemente existe en algún estado de la unidad de calor y frío, es decir, no simplemente está caliente o fría, sino que se está calentando o enfriando; y la tierra no sólo está húmeda o seca, sino que se está secando o humedeciendo (cf. 126).

La segunda característica dinámica de los estados es la velocidad.¹²¹ El estar cambiando con rapidez difiere intrínsecamente del estar cambiando con lentitud. Cada estado no sólo se caracteriza por estar moviéndose en una dirección determinada, sino también por la velocidad con la que se está moviendo. Hay dos maneras en que cabe considerar la celeridad de un cambio. La primera consiste en comparar la diferencia entre los estados sucesivos. Cuánto más grande sea la diferencia que se produce durante el mismo lapso de tiempo, tanto más rápido es el cambio del uno al otro. La rapidez aparece entonces como algo que afecta a la relación entre dos magnitudes, por un lado la distancia (espacial, cualitativa o cuantitativa) que el cambio atraviesa, y por otro lado la duración. Considerada así, la velocidad no es propia de cada estado por separado, sino del proceso de cambio como un todo, y consiste en el grado mayor o menor en que difieren entre sí los estados anteriores y posteriores a lo largo del tiempo. La velocidad se entiende entonces como la proporción entre esta diferencia y el tiempo que se necesita para producirla: cuánto mayor es la diferencia, tanto mayor es el cambio. La velocidad así entendida consiste por tanto en la proporción entre la magnitud del cambio y la magnitud de la duración del cambio.

Ahora bien, esta proporción entre el cambio y su duración sólo caracteriza la velocidad desde un punto de vista meramente externo, según el cual la velocidad se considera propia de un proceso de cambio ya transcurrido. No hay que olvidar que el cambio ya debe tener la velocidad que tiene mientras transcurra. La velocidad con la que se llega de un estado a otro no consiste originaria y principalmente en el grado en que difieren los estados sucesivos a lo largo del tiempo, sino en la manera en que se están modificando. Esto significa que la velocidad es un carácter de cada estado en y por sí mismo, en tanto que estado presente, y no el carácter de una relación entre estados diferentes. Lo que constituye la velocidad es el movimiento de diferir, no la

¹²¹ Las siguientes consideraciones sobre las dos maneras en que cabe entender la velocidad hacen uso de varias ideas decisivas de Bergson -ese otro gran “pensador del devenir”-, que se vinculan a su distinción central entre el transcurrir del tiempo y el tiempo ya transcurrido. (Compárese especialmente el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*.) Estas consideraciones tienen el fin de preparar el terreno para mostrar cómo la velocidad se deja comprender a partir de la concepción heraclítica del cambio.

diferencia más o menos grande entre los sucesivos estados momentáneos. La diferencia del tiempo que se necesita para llegar de un estado de una índole determinada a otro estado de una índole diferente (por ejemplo, de un estado de calor a un estado de frío) está fundada en la diferencia del movimiento que es intrínseco a cada uno de los estados tomado por sí solo.

El tiempo que se necesita para llegar de un estado a otro sólo es la consecuencia de la velocidad y su indicador, pero la velocidad misma no debe identificarse con la proporción entre la distancia (espacial, cualitativa o cuantitativa) superada y el tiempo que se tarda en superarla. Esta proporción depende de la velocidad y la revela, pero no es la velocidad. Un movimiento no es más rápido que otro porque necesita menos tiempo, sino que necesita menos tiempo porque es más rápido. Definir la rapidez y lentitud mediante el tiempo que un cambio requiere puede ser útil para fines calculadores, pero no corresponde a lo que rapidez y lentitud son en sí mismas. La velocidad determina el modo de transición que pertenece a cada estado por sí mismo, en tanto que estado momentáneo, y consiste en el diferente grado en que un estado puede estar modificándose. Por ello, la velocidad constituye un tipo propio de diferencias en virtud de las cuales un mismo cambio puede necesitar más o menos tiempo. Dicho de forma más precisa, el carácter de “estar cambiando” admite una continuidad de diferencias graduales que constituyen las diferentes velocidades posibles con las que el cambio puede llevarse a cabo. Las velocidades se dejan entender, pues, como diferentes modos de transitar en una dirección determinada. A cada cambio corresponde un tipo propio de velocidades, por lo cual no se puede comparar, por ejemplo, la velocidad de un movimiento local con la velocidad de un calentamiento. La velocidad es el carácter de “moverse a un ritmo determinado”, y este ritmo es responsable de que se necesite más o menos tiempo.

Sin embargo, no es casualidad que tradicionalmente (y todavía más a partir de la edad moderna con la matematización de la física) se haya podido invertir el orden de fundación entre la velocidad del cambio y el tiempo que éste necesita, por lo que habitualmente llamamos rápido aquello que dura poco tiempo. La concepción aristotélica del cambio necesariamente lleva a que la velocidad de algo se reduzca al hecho de tardar más o menos tiempo, ya que según Aristóteles el cambio consiste en una sustitución de unos estados por otros, a través de la cual se introduce una diferencia -más o menos grande- entre los estados sucesivos.¹²² Dado que el cambio se entiende como una relación entre estados que se suceden, su velocidad se identifica con la proporción entre la magnitud de la diferencia superada y la magnitud del tiempo que separa los estados sucesivos, de modo que la velocidad acaba reduciéndose a la diferencia del tiempo que un cambio tarda en llevarse a cabo. La rapidez del cambio se interpreta así en términos de la rapidez de una sucesión y se

¹²² A estas luces cabe preguntarse cómo Aristóteles puede dar cuenta de la continuidad del cambio. La respuesta parece ser que si el crecer de la diferencia es gradual, lo es porque las causas que suscitan los diferentes estados se modifican de una manera continua. Por ejemplo, si el agua no deviene fría en un instante, es porque las circunstancias externas que son responsables del estado del agua sólo cambian gradualmente. De otro modo uno no vería por qué un accidente no puede sustituirse por otro cualquiera que puede ocupar el mismo lugar, del mismo modo que se puede pintar una pared directamente en el color que se desee, sin pasar primero por todos los matices que hay entre el color anterior y el color deseado.

reduce al sentido -en realidad derivado- en que hablamos de la rapidez de una sucesión o secuencia de eventos. En este sentido decimos por ejemplo que una secuencia de diferentes tonos es rápida si los tonos duran poco tiempo y las pausas entre ellos son cortas. La rapidez o lentitud ya no se comprende como un modo de cambiar, sino como un modo en que diferentes estados se reparten sobre un lapso de tiempo, ocupando más o menos duración, con lo cual el cambio se comprende como si consistiera en una sucesión de estados de reposo, es decir, estados que permanecen los mismos durante un tiempo -aunque sea corto- y que se siguen los unos a los otros como las notas de una melodía.¹²³

Si la velocidad se concibe a partir de la sucesión de los diferentes estados, el cambio se concibe como la manera en que difieren los estados sucesivos a lo largo de un trecho de tiempo. Esta comprensión que separa los estados y los pone el uno al lado del otro de una manera cuasi-espacial es inevitable si la relación entre los estados sucesivos se reduce justamente a su sucesión, es decir, si se entienden como ocurriendo uno después del otro y no como resultando el uno del otro. Pensamos entonces en los estados como si formaran una fila que se recorre, y la transición entre ellos nos parece análoga a la transición continua entre dos colores diferentes. No es posible atribuir un carácter dinámico a un estado por sí mismo si el cambio se entiende como la sustitución de un estado por otro en una cosa permanente, es decir, como la desaparición de un estado y el surgimiento de otro. Entonces el cambio tiene que consistir en una mera sucesión de estados diferentes que existen cada uno separado de los demás, ya que su única transición posible es aquella entre su aparecer y desaparecer. Si no son los estados mismos que *se convierten* los unos en los otros, el cambio se da entre estados que no mantienen ninguna relación intrínseca entre sí y consiste en un saltar de un estado a otro. En cambio, si la transición se entiende como inherente a los estados mismos, el cambio no consiste en que un estado sucede a otro, sino en que el estado anterior mismo se transforma en el siguiente.

En lugar de entender la sucesión como una sustitución de un estado por otro, se debe entender por tanto como una genuina conversión de un estado en otro. El carácter transitorio no consiste entonces en la manera en que se ensartan los estados sucesivos, sino que es propio de cada estado tomado por sí solo. Con independencia del resultado, aun si el cambio se interrumpe en el instante siguiente, la rapidez ya se distingue en sí misma, en cuanto característica del estado presente, de la lentitud. Esto

¹²³ En su paradoja de la flecha que debería caer al suelo, Zenón de Elea hace explícito el carácter absurdo de la comprensión del cambio en términos de una sucesión de estados que no difieren de los estados de reposo. (Cf. 29 A 27 DK; Arist., *Física*, VI 9, 239b. Es muy instructivo atender a cómo Aristóteles intenta hacer frente a esta paradoja.) La intención de Zenón no consiste sin embargo en criticar esta manera de comprender el cambio, que él da por buena, sino en mostrar el carácter absurdo del cambio mismo. En efecto, si el movimiento fuera una sucesión de estados que no difiriesen de los estados de reposo, es decir, si el cambio no fuera un carácter intrínseco de cada estado, la flecha no podría volar. (Nótese que la "ley de la inercia" no explica ni hace comprensible la diferencia entre movimiento y reposo, sino que la presupone.) Una consecuencia necesaria de concebir el cambio a partir de la distinción entre sustancia y accidente es precisamente que se equiparan los estados de movimiento y los estados de reposo, ya que los accidentes como tales necesariamente se tienen que concebir de una manera estática. No pueden estar modificándose, sólo pueden ser sustituidos por otros.

vale para cualquier tipo de cambio; del mismo modo que el estado de desplazarse con rapidez constituye en sí mismo un estado diferente al de moverse con lentitud, también todo cambio cualitativo rápido constituye un estado diferente al de un cambio más lento; y lo mismo vale para el cambio de magnitud.¹²⁴

Los estados en plural no son sino las modificaciones de un único estado en singular, que es el modo variable en que puede existir una misma unidad de opuestos. A través del movimiento que es intrínseco a cada estado se establece una continuidad entre los estados sucesivos, de modo que cada uno de ellos se vincula con los estados anteriores y posteriores como procediendo de unos y convirtiéndose en otros. Este vínculo entre los diferentes estados no consiste en una mera relación ideal que se da en el plano de las posibilidades -como las relaciones que se dan entre los diferentes estados en tanto que estados posibles-, sino que constituye una relación real que une la existencia de un estado con la existencia de otros. De esta manera, el movimiento establece un vínculo estrecho entre los diferentes estados de un mismo ámbito. Estos estados no pueden existir cada uno con independencia de los demás, sino que sólo pueden ser lo que son dentro de una relación dinámica con los estados anteriores y posteriores.

La diversidad de los estados y la unidad del proceso

En virtud de su carácter transitorio, los estados sucesivos se unen en un proceso. Cada estado constituye una fase transitoria dentro del todo de un proceso del que forma parte. Esto se ve especialmente bien en los ciclos que confieren su estructura al tiempo del mundo y al tiempo de la vida. Cada estado se halla inmerso en una transición hacia uno u otro extremo del ciclo. Todo momento del día no sólo se

¹²⁴ Para ello no importa si se entienden el movimiento local y los demás cambios como relativos. Un movimiento rápido de una flecha sigue siendo diferente de un movimiento más lento, aun cuando lo concebimos como un movimiento de la tierra respecto de la flecha. Es cierto que se podría decir que el mismo movimiento se puede interpretar de modo que la flecha se mueve lentamente, si se asume un movimiento correspondiente de la tierra en la dirección inversa, de modo que los dos movimientos en conjunto dan como resultado el mismo fenómeno. Pero la diferencia entre este movimiento y lo que solemos llamar un movimiento lento de la flecha sigue intacto, puesto que es precisamente la tierra respecto de la que se mueve la flecha, y este movimiento rápido de la flecha respecto de la tierra es en sí mismo diferente de un movimiento más lento. El sentido relativista es un sentido derivado en que hablamos de rapidez y lentitud. En el sentido habitual, movimientos rápidos y lentos lo son respecto de un mismo suelo, y es el estado en relación con éste al que normalmente nos referimos al hablar de la rapidez o lentitud de un movimiento. Por lo demás, el estado de la flecha es el mismo con independencia del punto de vista desde el que lo experimento o aprehendo, y esta identidad está presupuesta en la relatividad y la posibilidad de diferentes interpretaciones, que son, al fin y al cabo, diferentes interpretaciones de un mismo estado de movimiento. La identidad del ser no está excluida, sino presupuesta en la diferencia de perspectivas y en todo tipo de relatividades. Este saber fundamental de Heráclito es lo que olvidan los sofistas y relativistas de todos los tiempos, al comprender la relatividad unilateralmente a partir de la diferencia. Un movimiento se da siempre respecto a la totalidad del resto de las cosas, pero aunque permite una infinidad de interpretaciones posibles (y excluye a la vez una infinidad aun infinitamente mayor de interpretaciones imposibles) es en sí mismo el movimiento que es.

caracteriza por una mayor o menor presencia de la luz y del calor, sino que esta presencia tiene el carácter de estar creciendo o disminuyendo. Cada momento o bien forma parte del período en que la presencia de la luz va aumentando y la oscuridad proporcionalmente va disminuyendo o del período en que ocurre lo inverso. Y cada fase de la noche o bien pertenece al tiempo en el que todavía crece la oscuridad o al período en que la oscuridad ya está retrocediendo y la presencia de la luz vuelve a hacerse sentir. El lugar que ocupan dentro del proceso entero de la alternancia entre el día y la noche confiere a los diferentes estados momentáneos del cielo una localización temporal, de modo que cada uno de ellos se entiende como una parte integrante de este proceso, por ejemplo como un momento de la mañana o de la tarde. Cada estado del día es de por sí un estado que tiene su tiempo, es decir, su posición temporal dentro del curso del día en su conjunto. Y lo mismo vale en general para todos los estados que pertenecen a procesos cíclicos o procesos que se dejan considerar como un todo cuyo ser precede a la realización sucesiva de sus partes.¹²⁵

Este mismo cambio entre la primacía de lo diurno y lo nocturno se da a una escala mayor en el ciclo de las estaciones, en la transición entre el verano y el invierno (cf. 67). Toda fase del año forma parte de un período en el que la proporción entre lo diurno y lo nocturno está cambiando. Mientras que la alternancia entre el día y la noche constituye un cambio de la proporción de los correspondientes opuestos a un nivel inmediato, el cambio de las estaciones afecta a su proporción a un nivel más general. La presencia general de la luz y el calor se hace siempre más débil o más fuerte, de modo que cada fase del año pertenece al período del movimiento hacia la luz y el calor o hacia la oscuridad y el frío. Es en virtud de su modo de estar cambiando y su localización temporal que se distingue por ejemplo un estado de primavera del estado de otoño que muestra la misma proporción entre el día y la noche.

Este carácter dinámico que integra cada estado en la totalidad de un proceso es todavía más obvio en aquellos estados que pertenecen a los ciclos vitales. Nuestra edad no sólo es en sí misma una edad entre otras edades posibles, sino que siempre se halla en vías de mudarse en otra edad más avanzada. Por ello, tener una edad es estar a caballo entre una edad anterior y otra posterior. Toda edad particular constituye una fase transitoria dentro de nuestro proceso vital, y su realidad se une de manera necesaria a la realización anterior y posterior de aquellas edades de las que surge y en las que se está convirtiendo. Este movimiento de transición sólo es comprensible a partir del proceso total de nuestra vida. Cada momento de ésta pertenece a algún período que a su vez forma parte de la vida en su conjunto. Todas las etapas y fases diferentes de la vida se hallan inmersas en este proceso y son lo que son en tanto que partes suyas.

¹²⁵ Para ello no hace falta que cada estado remita en sí mismo al todo de un proceso, tal como es el caso de los estados momentáneos que pertenecen a procesos como una acción voluntaria o un partido de fútbol. La caída de una piedra por ejemplo es en cada momento para nosotros un proceso temporalmente extenso cuyas fases tienen su sentido como fases de este proceso, aunque ninguno de los estados sucesivos de esa caída contiene en sí mismo una referencia a los demás, mientras que cada momento del partido de fútbol es lo que es en su referencia al curso del partido entero, como una situación que tiene su sentido sólo dentro del todo de ese partido.

La vida entendida como el proceso en que se despliega nuestra fuerza vital se caracteriza por el doble movimiento de un crecer y un decrecer que es constitutivo de los procesos cíclicos. Los estados vitales se hallan inmersos en uno de los períodos que a su vez forman parte del ciclo entero de la vida, por lo cual cada estado vital tiene su lugar y su sentido como una fase pasajera de este ciclo en su conjunto. De este modo, a todo estado de juventud le es propio un carácter de crecimiento. La juventud constituye el período en que nuestras fuerzas vitales -tanto físicas como otras- están aumentando y en que nuestro desarrollo todavía no ha alcanzado su plenitud. El carácter dinámico de hallarse en transición a la edad adulta es esencial al estado de juventud. Ser joven es estar madurando, moverse hacia un creciente estado de madurez, pero además esta direccionalidad hacia una madurez venidera caracteriza al modo en que se vive la juventud misma. Una persona joven no sólo se está transformando de hecho en una persona madura, sino que esta transformación, es decir, esta relación con su futuro, es constitutiva del estado de juventud como tal. La juventud se localiza dentro de la vida entera como siendo el período que sigue a la infancia y antecede a la edad madura. Todo estado de juventud se halla en un continuo cambio que consiste en alejarse progresivamente de la infancia y acercarse a la madurez. En virtud de este cambio continuo, todo estado momentáneo de juventud se distingue de los anteriores y posteriores, y estas diferencias hacen posible dividir el período de la juventud a su vez en diferentes fases según el estado de desarrollo que ya se haya alcanzado. Y algo análogo cabe decir acerca de los estados que pertenecen a los demás períodos de la vida. A la naturaleza de la vida le es propio existir en una unidad proporcional de lo joven y lo viejo, y esta proporción está sujeta a un cambio continuo e inevitable. Este cambio tiene necesariamente una estructura cíclica, de modo que va de un aumento gradual de la fuerza vital a su plenitud y declive.¹²⁶

Hemos querido ilustrar de esta manera que en virtud de su carácter dinámico, cada estado forma parte de un proceso y se une intrínsecamente a los estados que le preceden o siguen. En virtud de su carácter dinámico, que se caracteriza por una determinada dirección y velocidad, cada estado se une intrínsecamente a otros estados y es lo que es sólo dentro de la unidad del proceso del que forma parte. En la medida en que se trata de un proceso continuo que no está sujeto a nuevas influencias externas se puede decir incluso que cada estado contiene *in nuce* el ser del proceso entero al que pertenece.

¹²⁶ Hay que subrayar, sin embargo, que en cierto modo la vida no constituye un proceso cíclico, sino una progresión continua en la que siempre aumenta el pasado y disminuye el futuro. El tiempo de nuestra vida, tal como pertenece a nuestro modo de ser, es un tiempo histórico. La vida humana se vive como situada en el contexto de su propio tiempo vital, de modo que el pasado que hemos vivido y el futuro hacia el que nos orientamos forman parte de nuestra existencia. Desde este punto de vista, la consideración de la vida humana bajo el aspecto de la fuerza vital no resulta adecuada para entender lo peculiar de los diferentes períodos de nuestra existencia. La vida de cada uno tiene la estructura de una historia en la que cada presente y cada nueva etapa continúa el pasado que hemos vivido, y lo continúa sobre todo en el sentido de tener que asumir activamente la herencia de este pasado. (Esto vale también a un nivel intersubjetivo en cuanto que la historia de nuestra existencia se halla inmersa en un contexto histórico más amplio, por ejemplo el de la historia de la filosofía o el de la historia de la humanidad.)

El reposo como estado dinámico

Ahora bien, ¿qué pasa con aquellos estados que no se hallan inmersos en un proceso de cambio, sino que más bien son estados de reposo? ¿No constituyen una excepción a lo que acabamos de poner de relieve? En cierto sentido es verdad que un estado de reposo no tiene dirección ni velocidad, pero esto no significa que simplemente carezca de estas determinaciones. Estar en reposo significa poseer movilidad, poder moverse, y toda movilidad se caracteriza por una dirección y una velocidad. Lo que ahora tenemos que poner de relieve es en qué sentido estas dos características también son propias del estado de reposo.

En primer lugar, ¿cómo hay que entender la dirección o carencia de dirección del estado de reposo? Éste no se halla en vías de convertirse en ningún otro estado y sin embargo no carece del todo de un carácter transitorio, pues su permanecer idéntico a través del tiempo ya constituye una transición, a saber, la de un presente a otro. En cada presente, el estado de reposo se tiene que renovar, y en este sentido siempre deviene un estado nuevo y diferente. En virtud de esta renovación continua, el reposo puede tener una duración variable, larga o corta, y en todo momento puede desembocar en un cambio. El estado de reposo continuamente se aleja de sí mismo en tanto que su presente siempre deviene otro y otro. Este alejarse de sí mismo sin embargo no es un convertirse en un estado diferente, como en el caso de los estados de cambio, sino en otro estado igual. Así se puede decir que el estado de reposo está transitando hacia sí mismo, dirigiéndose a sí mismo. El no cambiar, el no dirigirse a ninguno de los dos lados de un determinado ámbito de posibilidades aun es un modo de decidirse por una dirección. Por así decir, la indecisión respecto a las dos direcciones posibles es la decisión de permanecer en su sitio.¹²⁷ En este sentido, el no cambiar es una modalidad de cambio entre otras, aunque el reposo se puede considerar como un modo deficiente del cambio, a saber, como el caso límite en que un estado, en vez de moverse en una de las dos direcciones posibles, permanece en su sitio.

Esto se deja entender de una forma más concreta si tenemos en cuenta lo que ya hemos dicho sobre el cambio y los estados que cambian. El reposo es un estado de equilibrio, y este equilibrio no es sino el caso límite de dos posibles desequilibrios. El no cambiar en ninguna dirección es un modo de comportarse respecto de las direcciones de cambio posibles. Cada estado ocupa un lugar dentro de un ámbito de posibilidades que se estructura según dos direcciones diferentes, hacia la primacía del uno u otro de dos opuestos. Por así decir, la “posición” de un estado de reposo se determina por hallarse en un camino que tiene dos direcciones, y también la permanencia en esta posición es un modo de relacionarse con estas direcciones. Esta situación es, pues, análoga a la de un caminante y su relación con el camino en el que se encuentra. Cada lugar forma parte del camino con sus dos direcciones, por lo cual el permanecer en cualquiera de sus lugares es una manera de relacionarse con el camino y sus dos direcciones, es decir, la permanencia en el mismo lugar pertenece a las posibilidades en que el camino puede ser recorrido. El estado de no seguir ninguna de

¹²⁷ Estos términos por supuesto no deben entenderse como una decisión en el sentido literal de un acto de voluntad.

dos direcciones posibles está caracterizado por una relación intrínseca con estas direcciones, del mismo modo que un caminante que permanece en el mismo lugar se relaciona con las dos direcciones de un camino al igual que alguien que se decanta por seguir una u otra de ellas. El no seguir una dirección, que caracteriza a los estados de reposo, también constituye, pues, un modo de estar encaminado.

Pero ¿qué pasa con la velocidad? Dado que ésta constituye una característica del cambio como tal, parece que el reposo no puede tener ninguna velocidad determinada. Desde este punto de vista, a lo sumo se puede decir que la ausencia de velocidad que es propia del reposo debe entenderse como una especie de cero o límite que aún pertenece al ámbito de las velocidades. Pero no se ve muy bien cómo la ausencia completa de velocidad pueda entenderse como un cierto estado de velocidad en el mismo sentido que los demás. Al fin y al cabo, entre el cero absoluto y cualquier magnitud, por pequeña que sea, hay un hiato. Carecer de una propiedad no puede considerarse como un modo de poseerla, al menos en la medida en que esa carencia se entienda de una manera puramente negativa.

Una manera de entender el reposo positivamente consiste en caracterizarlo como un modo de ser temporal que difiere esencialmente de la atemporalidad. El reposo se entiende entonces a partir de la transición temporal que le es propia y que consiste, como ya lo hemos indicado, en el carácter pasajero de su presente.¹²⁸ Esta manera más bien abstracta de entender la afinidad entre cambio y reposo sólo se deja superar a través de una comprensión suficientemente rica de la estructura concreta del cambio. No hay que olvidar que el cambio afecta a la proporción entre dos opuestos y va en dirección de un aumento de la proporción del uno de ellos. El estado que se halla en vías de cambiar consiste por tanto en un modo en que la proporción entre un par de opuestos se está modificando. Esto nos da la pista decisiva de que la proporción entre opuestos no sólo se debe entender de una manera estática, sino también y sobre todo dinámica. Los opuestos no sólo tienen una presencia diferente en cada estado, sino la presencia de uno de ellos se halla en crecimiento mientras que la del otro está disminuyendo. Como ya vimos, esto es precisamente lo que constituye el carácter direccional de los estados. Ahora bien, el que este cambio en una u otra dirección pueda ir más rápido o más lento significa que -aparte de la proporción estática- también la proporción dinámica de los opuestos -admite diferencias graduales. Un opuesto no sólo avanza y el otro retrocede, sino el avance y la resistencia poseen siempre una *fuerza* determinada, y la superioridad proporcional de la fuerza de un opuesto sobre el otro es lo que constituye las diferencias en la velocidad del avance, es decir, del cambio. Aparte de la proporción entre la presencia de un opuesto y otro se da por tanto también una proporción entre sus fuerzas, que determina en qué dirección y a qué velocidad se está modificando el estado actual.

Esto nos da la clave para entender que el reposo no difiere esencialmente del cambio ni carece de los constituyentes dinámicos de éste. El reposo no es sino el caso de un empate o equilibrio entre las fuerzas de dos opuestos en lucha. La estabilidad de un estado no consiste simplemente en quietud o ausencia de todo esfuerzo motor, sino en un equilibrio dinámico. Al igual que en el juego de la soga, el hecho de que no

¹²⁸ Este camino para entender la relación entre cambio y reposo se explorará desde varias perspectivas en las tres partes siguientes de este trabajo, a fin de elucidar la relación entre lo temporal y el tiempo.

ocurra ningún movimiento ni hacia un lado ni hacia el otro no significa una ausencia de todo tirón, sino un equilibrio entre las fuerzas opuestas. Este tipo de equilibrio es el que Heráclito ilustra con su ejemplo del arco y de la lira: “No comprenden como lo divergente converge consigo mismo: ensamblaje <harmonie> de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira (51).” En el fragmento 54 se dice sobre esta forma de convergencia: “Ensambladura <harmonie> invisible, más fuerte que la visible.”¹²⁹

Porque una proporción igual entre fuerzas opuestas no significa la ausencia de éstas, sino su presencia y su equilibrio, el reposo es un modo de actividad de dos fuerzas motrices. Al igual que el equilibrio en la presencia momentánea de dos opuestos es una proporción entre éstos al mismo nivel que cualquier estado en el que se da una primacía del uno sobre el otro, el equilibrio dinámico entre sus respectivas tendencias motrices es una proporción dinámica en el mismo sentido que las demás. La edad madura no es una ausencia de edad, sino una edad como otra cualquiera: es un estado proporcional de oposición entre lo joven y lo viejo, a pesar de que la persona madura no se puede llamar ni joven ni vieja. Con este equilibrio estático se puede comparar el equilibrio dinámico que no afecta a la presencia momentánea de los opuestos, sino a su fuerza motriz. Ahora bien, puesto que la velocidad reside en la proporción entre las fuerzas, el estado en que la fuerza de ambos opuestos es igual sigue siendo en cierto modo una velocidad como cualquier otra. Si la velocidad no se entiende desde su resultado, sino como un tipo de estado, que consiste en una determinada proporción entre dos fuerzas motrices, ya no hay nada que nos impida reconocer que la igualdad de estas fuerzas es una velocidad al igual que las que se manifiestan en los cambios más o menos rápidos hacia un lado u otro. Esto resulta especialmente claro si pensamos la velocidad en su unidad con la dirección en que se realiza el cambio. La permanencia en el mismo estado forma parte de la continuidad de posibles cambios en que se manifiesta la proporción dinámica entre los opuestos. Las diferencias de dirección y velocidad dependen de la proporción entre las fuerzas enfrentadas, y la igualdad evidentemente forma parte de la serie de proporciones posibles.¹³⁰

¹²⁹ Esta vez, la traducción de ambos fragmentos (anteriormente ya citados según GL) se toma de Bernabé, p. 132 y p. 130. Para el contexto presente es importante que *harmonie* significa, como traduce Bernabé, “ensambladura” o “ensamblaje”, es decir, una forma de unión. El empleo de dos palabras diferentes para traducir *harmonie* tiene desde luego la desventaja de que no salta a la vista que los dos fragmentos se refieren a lo mismo.

¹³⁰ Para no complicar excesivamente la exposición, dejo de lado que el estado dinámico a su vez tiene el carácter de estar cambiando en una dirección y con una determinada velocidad, de modo que la proporción entre las fuerzas respectivas de los opuestos a su vez siempre se encuentra en cambio. La velocidad está aumentando o disminuyendo en virtud de que la fuerza proporcional de los opuestos esté creciendo o decreciendo. El decrecer de la velocidad lleva a que el movimiento se pare y finalmente su dirección se invierta. El estado de fuerzas no sólo es, pues, un carácter dinámico que es responsable de que se dé un movimiento en una dirección determinada, sino que a su vez está cambiando según un dinamismo propio. Este cambio es responsable de la alternancia entre los opuestos y afecta a su proporción de fuerzas. Tenemos, pues, los siguientes tres niveles a los que se da una proporción entre opuestos: 1) La proporción estática de la presencia de los opuestos; 2) la proporción dinámica que determina el movimiento en que esta proporción se está modificando; y 3) la proporción dinámica según la cual se está modificando la proporción dinámica misma. (Esta última proporción es la que determina si el movimiento se está acelerando o ralentizando.)

El reposo no carece, pues, simplemente de dirección y velocidad, sino que es un estado dinámico que a su manera posee estas dos determinaciones. El no cambiar en ninguna dirección y a ninguna velocidad, que caracteriza al estado de reposo, constituye una modalidad dinámica de dirección y velocidad. Así el reposo ya no aparenta ser un estado esencialmente diferente de los estados de cambio que consiste en una mera privación o ausencia de aquellas características que son constitutivas del cambio. Es más, a estas luces se muestra con especial claridad cómo se debe entender la relación o más bien la unidad entre dirección y velocidad. La proporción de fuerzas se da al modo de una prevalencia de una fuerza sobre otra, y esta prevalencia determina la dirección del cambio. El grado de esta prevalencia, la superioridad de una de las fuerzas sobre la otra, es lo que constituye la velocidad.

Capítulo 4: La unidad de cambio y permanencia

Cambio y reposo como opuestos

Se nos ha mostrado que la permanencia entendida como estado de reposo constituye un modo de cambio. Lejos de ser el cambio algo que interrumpe un estado natural de permanencia, es al revés: la permanencia es una interrupción o un estado excepcional que ocasionalmente suspende el cambio. El estado natural de las cosas no es la permanencia, sino el cambio, del que la permanencia sólo es un caso límite. Pero esta no es toda la verdad sobre la relación entre el cambio y la permanencia. Hasta ahora hemos adoptado la concepción usual del cambio que consiste en que todo lo que no sea reposo absoluto se entiende como un cambio. Esto significa que la diferencia entre un cambio mayor o menor se toma por una diferencia entre dos magnitudes homogéneas. Puede haber más o menos cambio, del mismo modo que puede haber más o menos agua en una botella. Desde este punto de vista unilateral y meramente cuantitativo, el reposo se considera de antemano como un “cero” o una privación de cambio, por lo cual no es de extrañar que el reposo así considerado se muestre como un modo derivado y un caso límite del cambio. Ahora bien, lo dicho en páginas anteriores sobre la confusión de las diferentes proporciones entre opuestos con diferentes cantidades de lo mismo deberían prevenirnos contra esta manera de considerar la relación entre el cambio y el reposo. Al fin y al cabo, cambio y reposo son opuestos, por lo cual no es adecuado atribuir la diferencia gradual entre ambos unilateralmente al cambio e interpretarla como una diferencia entre una cantidad mayor o menor de éste. De modo correspondiente, el reposo o la permanencia no tiene por qué entenderse como la carencia de cambio, sino que constituye un modo de ser tan positivamente determinado como el cambio mismo. En este sentido hay que decir que el cambio y la permanencia difieren ante todo de una manera cualitativa (o quiditativa). Si entendemos la oposición entre cambio y reposo como una oposición cualitativa como cualquier otra, es decir, como una oposición que se caracteriza por una continuidad de diferencias proporcionales, todo “menos” de cambio no es

meramente una pérdida de algo positivo, sino que debe entenderse como un “más” en reposo.

Puesto que nuestro análisis del estado de reposo hace uso de la noción corriente de cambio que considera todo aquello como cambio que no sea reposo total, es decir, con indiferencia de que se trate de un cambio rápido o lento, puede surgir la cuestión de si este análisis no queda obsoleto una vez admitido el carácter problemático de la noción de reposo que le sirve de fundamento. Sin embargo, si la manera usual de entender la relación entre cambio y reposo resulta inadecuada, ello no impide que el estado de reposo, entendido como ausencia completa de cambio, plantee el problema de cómo entender su relación con los estados que en grado diverso tienen las características del cambio. Y este problema es el que hemos afrontado en lo que precede. Aunque la definición del reposo o de la permanencia como privación de cambio sólo nos proporciona una noción muy limitada de lo que significa permanecer, es una noción posible que en todo caso hace referencia a una posibilidad importante, cuyo sentido debe ser aclarado si se quiere comprender lo que es el cambio. Por ello, en las consideraciones precedentes hemos querido elucidar el sentido de esa posibilidad radical que es el reposo completo. Vimos que esta manera de concebir la oposición entre cambio y reposo convertía a esta última en un caso particular del cambio. Pero precisamente este resultado nos puede mostrar que esta manera de concebir el cambio resulta insuficiente porque no hace justicia a la relación entre cambio y permanencia, y por ende tampoco a lo que es cada uno de estos dos términos en sí mismo. En lugar de concebir esta relación de una manera meramente cuantitativa, tenemos que considerarla como una oposición genuina. Esto significa que la diferencia cuantitativa entre los grados de cambio se debe entender como una diferente proporción en que se pueden unir el cambio y el reposo. Una forma obvia de como se muestra esta unidad consiste en que la permanencia desemboca en el cambio, y el cambio, a su vez, en el reposo.

Entendido como el genuino opuesto (y contrario) del cambio, el reposo no se reduce a ser simplemente un modo o caso límite de éste, sino que cambio y reposo se encuentran en pie de igualdad. Cualquier estado dinámico participa de ambos opuestos, y el reposo así entendido no consiste en una ausencia de cambio, sino en el modo de ser que se opone al cambio y lo contrarresta y limita, siendo responsable de que el cambio pueda poseer grados diferentes. Cada estado de cambio se deja considerar así como una proporción entre cambio y reposo: cuánto menos cambio, tanto más reposo, y a la inversa. Desde este punto de vista, la ausencia completa de cambio consiste en el extremo de la continuidad que va de la mayor divergencia que es posible sin romper la continuidad, es decir, del máximo grado de cambio, a la completa igualdad entre los estados sucesivos. Así entendido, el reposo en el sentido de una ausencia de cambio es comparable a un estado extremo como el de una completa oscuridad, y a su lado se puede admitir toda una continuidad de formas menos extremas de reposo, que de otro modo tendrían que considerarse como cambios.¹³¹ El

¹³¹ La consideración de cambio y reposo como estados proporcionales en que predomina el uno o el otro de estos opuestos no resulta completamente ajena al lenguaje corriente por el uso (inevitablemente) aproximativo de la noción de reposo. En la vida cotidiana se habla de reposo o permanencia en un sentido bastante lato. Lo que llamamos reposo habitualmente no tiene por qué ser

estado de un reposo completo no es sino el caso límite de las posibles proporciones del cambio y se define respecto a la serie de éstas. Y lo mismo vale a la inversa, de modo que en el cambio siempre hay alguna participación del reposo. Incluso el mayor cambio posible (si lo hay) es lo que es en relación a un posible cambio menos radical y sólo es pensable como el límite superior de la continuidad de las proporciones entre cambio y reposo, del mismo modo que el reposo completo es lo que es como el límite ínfimo de las posibles proporciones del cambio. Todo cambio o reposo en sentido corriente ya es un estado proporcional de ambos en el que predomina o bien el cambio o el reposo, el diferir o el conservarse. Decir que el cambio tiene grados significa que puede haber más o menos cambio, lo cual viene a decir que a este “más o menos” del cambio corresponde un “más o menos” de reposo. A estas luces, cambio y reposo se presentan por tanto como los opuestos según los que denominamos los correspondientes procesos contrarios en que predomina el uno o el otro de ellos.

La unidad proporcional no es la única forma en que se muestra la unidad de naturaleza de cambio y reposo. La permanencia y el cambio se realizan en mayor o menor medida en cada proceso particular, pero difieren entre sí sobre todo de una manera cualitativa, y es precisamente en tanto que diferentes que de nuevo se tienen que unir en toda una serie de formas. No olvidemos que cambio y permanencia, por constituir una unidad de opuestos, son las dos caras de una misma realidad. Esto significa que podemos considerar la unidad del cambiar y permanecer de una manera cualitativa, es decir, no en cuanto a su diferente proporción, sino en cuanto que modos de ser diferentes que se manifiestan en los estados o procesos correspondientes. Por este camino se nos mostrará que la oposición entre cambio y permanencia no afecta meramente a los diferentes tipos fundamentales de estados o procesos, sino que es constitutiva del “ser estado” y “ser proceso” como tal. Esta oposición constituye la naturaleza de la temporalidad misma y rige el ámbito de toda existencia temporal. El cambio y la permanencia se necesitan mutuamente para ser lo que son, y su unión intrínseca es constitutiva de la estructura del mundo. Nuestra tarea consiste ahora en comprender las diversas formas que adopta la unidad entre el cambio y la permanencia, y ello nos llevará al centro mismo del pensamiento de Heráclito, a saber, a su manera de dar cuenta de cómo suceden todas las cosas (cf. 1).

Como es obvio, los procesos de cambio y de reposo pueden necesitarse mutuamente en el sentido de que los unos tienen que ir acompañados de los otros para ser posibles. Pero una inseparabilidad mucho más radical es la que afecta al ser del cambio y de la permanencia en tanto que tales.¹³² Esta inseparabilidad ya se

un reposo completo, sino que suele consistir más bien en un bajo grado de cambio. Sin embargo, no hay que confundir el sentido lato en que se entiende el reposo considerado como ausencia de cambio con el sentido proporcional de reposo y cambio como predominio del uno sobre el otro. La noción cotidiana de reposo es la de una ausencia de cambio, sólo que usada de una manera aproximativa. (Esto se puede comparar, por ejemplo, con el uso de expresiones como “sin azúcar”.) El uso aproximativo no se rige por el criterio de que la proporción de reposo es mayor que la de cambio, sino más bien por el criterio de que el cambio es tan pequeño que no es notado o relevante. La noción aproximativa del reposo deriva por tanto de la comprensión de éste como una ausencia de cambio y de la relación de cambio y reposo como estados que se excluyen mutuamente.

¹³² Se podría distinguir aquí entre una inseparabilidad “óptica”, que afecta al orden del ente, y una inseparabilidad “ontológica”, que afecta al orden del ser.

muestra en que cambio y permanencia son en sí mismos términos relativos, en tanto que el cambio se refiere en sí mismo a una permanencia, y la permanencia a un cambio. Todo cambio se tiene que dar sobre el fondo de alguna permanencia, puesto que lo que cambia debe seguir siendo “lo mismo”, a saber, la misma propiedad en la misma cosa (cf. 88). El cambio es en sí mismo “cambio de lo mismo”, es decir, cambio de algo que permanece a través de él. Es más, todo cambio tiene que darse respecto de una propiedad que, como tal propiedad, sigue siendo la que es. Para que algo pueda cambiar una propiedad por otra, esas propiedades como tales deben seguir siendo lo que son. Por ejemplo, un movimiento local requiere la permanencia de los lugares y un cambio de una cualidad a otra presupone que esas cualidades en tanto que tales sigan siendo las cualidades que son. El cambio presupone la identidad permanente de cada uno de los términos entre los que se efectúa -el *terminus a quo* y el *terminus ad quem*-. Esta identidad no sólo debe entenderse como una identidad de las propiedades en cuanto que universales (el rojo y el verde *in specie*), sino como una identidad en cuanto que propiedades individuales que se han dado en un cierto momento del tiempo en una cosa determinada.¹³³ Por otra parte, la permanencia a su vez se da necesariamente con respecto a un cambio posible, y por ello también con respecto a ese singular cambio real que es el pasar del tiempo. El permanecer presupone por su mismo sentido aquel cambio que es el transcurso del tiempo. Es verdad que este no es un cambio en el mismo sentido que el que se da en el tiempo -al igual que la permanencia atemporal de lo universal tampoco es una permanencia en el sentido más usual y estrecho de la palabra-, pero es un cambio en un sentido más amplio y originario, siendo el cambio primordial que hace posible todo cambio particular, y de esta manera también toda permanencia que se opone a éste.¹³⁴

El cambio y la permanencia son, pues, términos relativos o respectivos, de tal manera que el cambio es cambio respecto de una permanencia, y la permanencia es lo que es con respecto a un cambio. Pero hay una unión todavía más estrecha entre el cambio y la permanencia, que consiste en que el cambiar mismo es a la vez un permanecer, y el permanecer es al mismo tiempo un cambiar. Todo cambio entraña a la vez una forma de permanencia, y toda permanencia entraña una forma de cambio. Cada forma de cambio es lo que es en su unión intrínseca con una forma de permanencia, y viceversa. La unidad entre cambio y permanencia no sólo se da como una relación entre dos procesos o estados diferentes, sino que se da también en un mismo proceso, es decir, el mismo proceso consiste a la vez en un cambiar y un permanecer.¹³⁵ No ya porque todo proceso posea una mayor o menor proporción de

¹³³ No importa si la permanencia en estos casos consiste en aquella de un “ser en sí” o en una mera existencia permanente “para alguien”, en cuanto que objeto de su recuerdo o de su pensamiento. Lo importante aquí es que la noción misma del cambio contiene en sí estas formas de permanencia. Cuando pensamos en que una manzana verde se ha vuelto roja, asumimos que el rojo y el verde son siempre el rojo y el verde, y que el “ser verde” anterior de la manzana sigue siendo este estado de cosas aun cuando la manzana se ha vuelto roja.

¹³⁴ Este “cambio” que es el paso del tiempo mismo lo abordaremos sobre todo en la cuarta y última parte de este trabajo.

¹³⁵ Desde luego el cambio y la permanencia como tales no son procesos o acontecimientos en el sentido usual de la palabra, pero no es fácil acuñar aquí un término más adecuado. Es curioso que no

cambio, de modo que en todo reposo hay alguna proporción de cambio, y a la inversa, sino precisamente en cuanto que el proceso sea un cambio o reposo. El proceso de cambiar es en sí mismo a la vez un permanecer, y el permanecer es a la vez un cambiar. Esta unión entre el cambio y la permanencia que se da en el seno de un mismo proceso de cambio o reposo constituye, pues, la unidad más íntima entre estos opuestos, a saber: la identidad al modo de una coincidencia, lo que nosotros, sobre todo a través de Nicolás de Cusa, conocemos bajo el nombre de la *coincidentia oppositorum*.¹³⁶ Como veremos, esta coincidencia de cambio y permanencia se presenta bajo toda una serie de formas diferentes.

El reposo como equilibrio de dos tendencias al cambio

La primera forma en que se pueden unir permanencia y cambio es el reposo como estado de equilibrio entre diferentes tendencias al movimiento. Un tal reposo consiste en la neutralización mutua de tendencias al cambio contrarias, que siempre permanecen en el mismo estado porque los procesos correspondientes no llegan a llevarse a cabo. En los cambios que no se inhiben, los estados momentáneos no se conservan como tales, sino que desembocan en otros estados diferentes. Cuando un movimiento se neutraliza por otro, el movimiento mismo se convierte en fundamento de un estado de reposo. De este modo, a través del equilibrio entre dos estados de movimiento contrarios se genera un estado de reposo que posee la suficiente tensión dinámica para poder resistirse a las influencias externas. Lo curioso es que el reposo se produzca justamente porque se conserva el cambio, evitando que éste encuentre su término natural en un estado de reposo. Pero no sólo eso, sino que cada uno de los movimientos inhibidos, al no poder llevarse a cabo y así gastarse, conserva su fuerza motriz de una manera permanente y se convierte en un estado que está sustraído al cambio.

En realidad, todo entrar en reposo constituye necesariamente una interrupción forzada de un proceso de cambio, ya que sólo un estado de reposo que consiste en un cambio inhibido posee la fuerza necesaria para poder mantenerse. El mero reposo inerte, en la medida en que lo puede haber, desemboca enseguida en un nuevo cambio, ya que no tiene la más mínima fuerza para resistirse a las influencias externas. Por ejemplo, una piedra que cae al suelo entra en un estado de reposo firme en virtud de que conserva su tendencia motriz. Si no estuviera el suelo, continuaría su

dispongamos de ningún término general para los modos fundamentales de la existencia temporal que son el cambiar y el permanecer.

¹³⁶ Curiosamente ciertos intérpretes, especialmente Marcovich, utilizan el término de la *coincidentia oppositorum* de una forma indistinta para entender por él cualquier tipo de unidad de opuestos. Es realmente extraño como este autor despacha toda ocurrencia de una tal unidad constatando simplemente que se trata de un caso más de *coincidentia oppositorum*, sin entrar en cómo entiende Heráclito en cada caso esa unidad o distinguir varias formas en que se relacionan los opuestos. Decir que Heráclito está hablando en un fragmento de la unidad de los opuestos es como interpretar a Platón constatando que en un diálogo o un pasaje está hablando de las Ideas, sin entrar en lo que dice acerca de ellas.

movimiento de caída. Para levantarla o moverla hay que enfrentarse a esa fuerza motriz que hace que la piedra repose en el suelo de una manera firme y duradera. Por la misma razón, el entrar en reposo en el sentido de perder la tensión dinámica coincide con un cambio, que es el proceso de descomponerse.¹³⁷

La permanencia estática -en el sentido de la ausencia de movimiento- sólo puede constituir un estado estable en cuanto que consiste en el equilibrio entre tendencias motrices antagónicas. Toda fuerza de cohesión es una fuerza motriz, y sin ella las cosas no pueden tener unidad y se descomponen. Si las cosas se resisten a la descomposición, es porque hay una fuerza de cohesión entre sus partes. Por ejemplo, los edificios se hallan en reposo porque sus partes se apoyan las unas contra las otras, de modo que el equilibrio entre las diferentes tendencias motrices produce la estabilidad y la cohesión. El estado de reposo consiste, pues, en un equilibrio entre dos cambios inhibidos, y de esta manera constituye una forma de unión entre cambio y permanencia en la que el estado de cambio se conserva perpetuamente. Como ya sabemos, esta forma de unión Heráclito la llama el ensamblaje de tensiones opuestas (cf. 51).

Ahora bien, el equilibrio entre dos tendencias al movimiento también caracteriza al estado de reposo que se da dentro de una misma unidad de opuestos. Pero las tendencias en cuestión no se deben entender en este caso como tendencias o fuerzas actuales que tiran hacia una dirección u otra, sino como meras potencias de movimiento. El antagonismo no se da, pues, en el ámbito de los movimientos actuales, sino en el de los movimientos posibles. Un equilibrio entre actividades motrices no se puede dar entre dos opuestos porque éstos no tienen cada uno un dinamismo por separado. El estado de reposo que es propio de una unidad de opuestos no consiste en un equilibrio entre fuerzas positivas, puesto que la fuerza de un opuesto es idénticamente la debilidad del otro. Los dos opuestos constituyen un ser unitario, no dos seres encadenados el uno al otro de los que cada uno posee su fuerza de una manera independiente. No obstante, cada estado de movimiento actual puede entenderse como resultado o estado actual de la lucha entre los opuestos. El estado de reposo no constituye ninguna excepción a esta regla, ya que consiste en que las dos potencias dinámicas se encuentran en equilibrio. Del mismo modo que puede haber un estado intermedio entre la primacía presente de un opuesto y otro, puede haber un estado intermedio dinámico entre las posibles proporciones dinámicas desiguales.

Las unidades de opuestos requieren poder cambiar de estado para poder desplegarse plenamente y no quedar reducidas a uno solo de entre todos sus estados posibles. Sin embargo, este cambio puede ser o bien intrínseco o extrínseco a ellos. En este último caso, cambian o siguen iguales en virtud de influencias externas. Por ejemplo, el agua en la nevera siempre se mantiene fría en virtud de que las circunstancias externas siguen constantes, y esta limitación a una temperatura determinada es posible porque el agua se calienta o se enfría en virtud de su interacción con el medio. En cambio, los opuestos que son constitutivos de los estados de los seres vivos y de la estructura del mundo necesariamente existen como estados transitorios que forman parte de un proceso de cambio. La vigilia, el hambre o la

¹³⁷ Como veremos más adelante, la situación análoga se da para el caso en que la permanencia tiene su fundamento no en tendencias al movimiento, sino en movimientos efectivamente realizados.

juventud sólo pueden ser lo que son como estados de transición hacia sus respectivos estados contrarios, y no son posibles como estados permanentes. El amanecer o el anochecer sólo pueden existir como un estado de la unidad del día y de la noche en cuanto que estados transitorios de un proceso que va de la noche al día o del día a la noche. De otro modo, ya no se trataría de estados del día o de la noche.

Un tal estado de reposo puede ser o bien duradero o a su vez puede formar parte de un proceso de cambio que afecta a la proporción dinámica entre los opuestos. Es decir, el estado de reposo como equilibrio dinámico entre dos opuestos puede ser una fase transitoria en el cambio de un desequilibrio dinámico a otro. Del mismo modo que una piedra que se arroja al aire pasa por un estado momentáneo de reposo antes de volver a caer, los cambios de dirección entrañan estados momentáneos de reposo. Estos estados de reposo forman parte de un cambio que en cierto modo consiste en el cambio de un cambio, puesto que afecta precisamente al carácter dinámico de una unidad de opuestos, es decir, a su modo de cambiar. En nuestro ejemplo de la piedra el cambio que a su vez está cambiando es un movimiento local, y este cambio consiste en que la dirección y velocidad de este movimiento se modifican. El cambio no afecta en primer lugar a la piedra, sino a su modo de moverse. Lo que cambia no es una cosa, sino su movimiento, que deja de ser un movimiento hacia arriba para convertirse en un movimiento hacia abajo, y la transición entre estos movimientos se realiza a través de un estado momentáneo de reposo. Éste forma parte por tanto del proceso de cambio en que un movimiento se convierte en otro movimiento diferente.

El estado de reposo constituye, pues, un equilibrio en el potencial motriz de dos opuestos. Pero no hay que olvidar que este potencial motriz no es propio de cada opuesto por separado, sino que consiste precisamente en su potencial de imponerse en diverso grado sobre el otro opuesto o dejarse llevar por él. De ahí que no tendría sentido decir que en el estado de reposo cada uno de los opuestos posee la misma fuerza que el otro, puesto que éstos no poseen cada uno su fuerza por separado, sino sólo en proporción mutua. La fuerza de un opuesto es de suyo una magnitud proporcional, no se trata de dos magnitudes independientes (no relativas) que posteriormente entran en competición. De la misma manera que la presencia estática de los opuestos es una presencia proporcional, de modo que una mayor proporción de calor es idénticamente una menor proporción de frío, la fuerza dinámica de un opuesto es idénticamente la debilidad del otro. Por ejemplo, si el calor está aumentando, el frío está disminuyendo, la mayor fuerza dinámica del calor es idénticamente la mayor debilidad dinámica del frío. Porque todo estado de movimiento ya consiste en una proporción dinámica entre dos opuestos, el estado en que ningún opuesto prevalece sobre el otro constituye una ausencia de movimiento y no un empate entre dos movimientos contrarios. El equilibrio dinámico entre dos opuestos que consiste en el equilibrio entre la potencial tendencia de moverse hacia un lado u otro equivale por tanto a la ausencia de cualquier tendencia motriz. De ahí que un tal estado de reposo de por sí constituya un estado de pasividad e inercia.

Una auténtica igualdad de fuerzas sólo es posible en tendencias que realmente son tales, es decir, en el caso del ensamblaje de tensiones opuestas, donde dos estados de movimiento se neutralizan mutuamente. La permanencia en su forma más

básica de un reposo estático consiste por ello en un cambio inhibido. Pero esto ya nos lleva a preguntarnos si lo mismo acaso también vale a la inversa y podemos encontrar en el seno del cambio alguna modalidad de reposo. Ahora nos incumbe mostrar cómo los diversos aspectos del cambio a su vez son lo que son en unión con alguna forma de reposo o permanencia.

La permanencia del estado de cambio

El cambio puede considerarse como una manera en que algo permanece lo mismo. Esto vale ya para el estado de cambio. Todo cambio, para poder llevarse a cabo, tiene que durar. Para ello es menester que el estado de cambio permanezca durante el tiempo necesario. Heráclito alude varias veces a esta permanencia del cambio, especialmente cuando el cambio permanece de una manera interminable, por ejemplo en el caso de la expresión “fama siempre-fluyente” (*kléos aínaon*) del fragmento 29.¹³⁸ El persistir de la fama es una persistencia en el estado de fluir: la fama nunca perece porque su existencia consiste en el permanente movimiento de renovarse. Lo mismo vale también para su expresión “fuego siempre viviente” del fragmento 30, donde “vivir” parece aludir precisamente al incesante cambio que caracteriza al modo de ser del fuego. Es posible que la expresión “reposa en el cambio” de 84a, aplicada al fuego, también tenga el mismo sentido, pero la continuación 84b sugiere que Heráclito está pensando más bien en el reposo entendido como la regeneración de las fuerzas en virtud de mudarse de un modo de ser a otro (encendiéndose y apagándose, cf. 31, análogamente a como la fuerza vital se recupera por cambiar de la vigilia al sueño), frente a la fatiga que nos produce la monotonía de un estado que siempre permanece igual.

A la interpretación precedente de la expresión “fama siempre-fluyente” del fragmento 29 se podría objetar que el fluir de la fama se deja entender con analogía al símil del río (cf. 12) como el rebrotar de una fama que siempre es diferente. Se trataría, pues, de la sustitución permanente de una fama por otra fama (individualmente) diferente, al igual que la permanencia del río consiste en que unas aguas ocupan el lugar de las otras.¹³⁹ En este caso, el flujo no sería un estado permanente de la misma fama, sino el aflujo continuo de una fama siempre individualmente diferente. Aunque el fragmento 29 insiste precisamente en el carácter permanente, “inmortal” o “imperecedero” (como *aínaon* se suele traducir las más de las veces) de la fama, hay que admitir que en la palabra “fluir” ya está contenida la analogía con el agua. Esto puede llevar a la interpretación de que la fama siempre fluyente en cierto modo siempre es otra y otra, y lo que siempre permanece idéntico

¹³⁸ La traducción literal de esta expresión se toma de García-Calvo, p. 277. Otros intérpretes como Kahn (p. 233) y Dilcher (p. 85) la traducen de manera igual (*everflowing fame*). El carácter paradójico de esta palabra poética, al ser típicamente heraclíteo, hace pensar que muy probablemente el efesio la emplee de una manera intencionada. Desde este punto de vista, la traducción literal “siempre-fluyente” parece la más adecuada.

¹³⁹ Para una interpretación del símil del río, véase más adelante el apartado *El cambio de las partes y la permanencia del todo*.

es más bien la *fuentes* de esa fama, a saber, aquello por lo que uno se hace famoso. De esta fuente fluiría, pues, una fama siempre nueva. Pero la intención de Heráclito en el fragmento 29 parece ser claramente la de afirmar el carácter permanente de la fama misma. Por lo tanto, se trata ahí del flujo permanente de lo mismo, es decir, de un genuino permanecer en un estado de continuo cambio, que consiste en la perpetua autorrenovación de la fama, análoga a la manera en que la vida continuamente se renueva a sí misma de un presente a otro. El movimiento de renovarse continuamente es ahí el estado permanente en que sigue existiendo la fama y constituye, pues, una auténtica permanencia de un mismo estado de cambio. A propósito de la relación entre el fluir de la fama y el fluir de las aguas en el fragmento 12 podemos señalar también que la permanencia del estado de cambio justamente es propia del fluir como tal y está implícitamente supuesta en el símil del río. Sólo puede fluir aquello que permanece. Si las aguas de un río fluyen, de modo que en el mismo lugar del río las aguas siempre son diferentes, esto tiene su razón en que las mismas aguas se mueven de un lugar a otro. El fluir es de por sí un estado permanente del agua, y sólo por eso las aguas que hay en el mismo lugar son siempre diferentes y nunca las mismas que antes.¹⁴⁰

Aunque la permanencia del estado de cambio parece un hecho bastante obvio y fácil de entender, aquí nos enfrentamos a una dificultad considerable, que consiste en que el estado de cambio a su vez puede estar cambiando. El estado de cambio no tiene por qué permanecer el mismo, sino que puede mudarse a su vez en otro estado de cambio diferente (o eventualmente en un estado de reposo). El cambio mismo puede cambiar, acelerándose, ralentizándose o cambiando de dirección.¹⁴¹ En este caso, el estado de cambio no es permanente, sino que a su vez está cambiando. Pero no sólo eso, sino que también es posible que para este último cambio valga lo mismo y que él también esté sujeto al cambio. Pongamos el ejemplo de un movimiento local, por ejemplo el de un coche. La velocidad de este movimiento puede cambiar, y el acelerar o ralentizar constituye, pues, el cambio de un cambio. Pero aquí no acaba la cosa, ya que el cambio de velocidad a su vez tiene una velocidad que es susceptible de cambio: la aceleración puede llevarse a cabo de modo más rápido o más lento, y es posible cambiar la velocidad con la que se acelera.

Esto puede generar la apariencia de que hay diferentes niveles de cambio e incluso que se produce aquí un regreso infinito. (Si la aceleración tiene una velocidad que puede cambiar, ¿no va a tener este cambio a su vez una velocidad? Y esta velocidad, ¿no va a poder cambiar?) Para hacer frente a este problema, conviene señalar en qué sentido existe algo así como “el cambio de un cambio”. Puede haber un

¹⁴⁰ Con independencia de mi esfuerzo de mostrar que esta forma de unidad de cambio y permanencia aparece al menos implícitamente en los fragmentos de Heráclito, quiero subrayar que a mí me importa aquí principalmente poner de relieve las diferentes formas de la unión entre cambio y permanencia desde un punto de vista sistemático, por lo cual la cuestión de si todas ellas reciben atención por Heráclito puede considerarse secundaria.

¹⁴¹ Cuando sólo hay dos direcciones, la desaceleración desemboca en el cambio de dirección, pero si hay más de una dirección, ambas modificaciones del cambio deben distinguirse. De este modo, cuando un movimiento cambia de dirección, este cambio normalmente no es idéntico a un cambio de su velocidad, mientras que en el caso de una piedra que se lanza hacia arriba la desaceleración inicia un cambio de dirección.

cambio del estado de cambio como tal, y este cambio tiene a su vez las características del cambio. De ahí que se produzca esa curiosa iteración de diferentes velocidades. El cambio de la velocidad de un cambio es a su vez un cambio genuino que, por serlo, tiene una velocidad propia que también es susceptible de cambio. Lo mismo ocurre con la dirección. El cambio de dirección tiene a su vez una dirección, es decir, se caracteriza por ir “desde algo y hacia algo” (*ek tinòs eis ti*), a saber, de una dirección a otra, y por ende puede cambiar de dirección. Sin embargo, el cambio de la velocidad o dirección de un cambio ya no constituye un proceso diferente del *cambio de* este cambio. El proceso de acelerar un movimiento coincide con el acelerar del acelerar, y el cambio del cambio de dirección coincide con el cambio de dirección. Lo que difiere ahí sólo es la manera en que se considera un mismo proceso. El cambio de velocidad o de dirección son cambios auténticamente tales, que a su vez tienen en propio una dirección y una velocidad. Pero los cambios que se refieren a éstas ya no constituyen nuevos procesos de cambio, por lo cual no se da una infinitud de diferentes niveles de cambios. La impresión de que hay diferentes niveles de cambios se produce porque las características constitutivas del cambio -dirección y velocidad- a su vez son susceptibles de cambio, lo cual lleva a pensar que puede haber “cambios de cambios” de diferentes niveles y que un mismo proceso puede consistir en realidad en toda una serie de cambios de orden cada vez más elevado.

El cambio como forma de permanencia

Dejemos ahora de lado el estado de cambio para prestar atención al cambio considerado como proceso, es decir, al cambio de un estado a otro. También el cambio entendido en este sentido resulta ser a la vez una forma de permanencia, y no una entre otras, sino la forma más básica. Nos hemos encontrado con esta forma de unión entre cambio y permanencia al desarrollar de una manera explícita y detallada la teoría heraclíteica del cambio. Expusimos que el mismo modo de ser, constituido por una unidad de opuestos, permanece idéntico a través del cambio de sus estados. Es precisamente la unión entre el variar y el permanecer la que caracteriza la existencia de las unidades de opuestos: una y la misma nota cambia su modo de presencia y existe en forma de diversos estados alternantes, siendo una y la misma sólo en cuanto que cambiante. La identidad del proceso de cambio con el proceso de permanecer entraña, pues, la identidad de aquello que cambia con aquello que permanece. Para poder cambiar, algo tiene que seguir siendo lo mismo antes y después de sufrir el cambio. Aquello mismo que cambia es lo que permanece idéntico a lo largo del cambio.

En principio, es posible esquivar la paradoja en ello contenida interpretando la coincidencia de lo permanente y lo cambiante en un sentido superficial que permite mantenerlos separados a un nivel más radical. Si la permanencia a través del cambio no se atribuye a la nota a la que afecta el cambio, sino a la cosa a la que pertenece esta nota, la identidad permanente consiste en la identidad de una cosa como un todo a través del cambio de una parte suya. La identidad se debe entonces, como es obvio, a aquello en la cosa que no cambia, sino que permanece idéntico, de modo que la

permanencia y la identidad se atribuyen a partes diferentes de un mismo todo. Así se dejan compaginar el cambio y la permanencia. La cosa como un todo es permanente en virtud de que permanece un núcleo o sustrato, y es cambiante en virtud de que cambian las propiedades que se agregan a este núcleo. Según esta interpretación del cambio, una cosa permanece idénticamente la misma porque sigue teniendo el mismo núcleo, que es responsable de su identidad, y cambia en virtud de que se intercambian unas propiedades adventicias por otras. La identidad a través del cambio que es propia de la cosa como un todo reside, pues, en la identidad de su núcleo. De otro modo, no sería la misma cosa la que es diferente antes y después, sino que se trataría de dos todos diferentes que tendrían una parte en común, como cuando sobre los mismos cimientos se construyen sucesivamente dos casas diferentes.

En virtud de la permanencia de su núcleo, la misma cosa como un todo puede considerarse a la vez como idéntica y cambiante, si bien se considera entonces de dos maneras diferentes: permanece idéntica en cuanto que tiene el mismo núcleo, pero cambia como totalidad. En rigor hay que decir por tanto que el cambio y la identidad no afectan a lo mismo, sino que se reparten entre diferentes constituyentes de un todo, que en virtud de su núcleo permanente puede considerarse como el mismo a través del cambio de sus partes. El núcleo no cambia, y las propiedades que cambian no permanecen las mismas.¹⁴² La cosa cambia en cuanto que es diferente como totalidad, en virtud de poseer diferentes propiedades accidentales, pero permanece idéntica en cuanto que permanece el sustrato. El cambio entonces no es el permanecer, sino que tan sólo lo acompaña. De este modo, el proceso de cambio se escinde en dos acontecimientos diferentes y paralelos, que consisten en un permanecer que se acompaña de una variación.

Frente a esta manera de reconciliar el cambio con la permanencia es importante insistir en que el cambio y el permanecer de una unidad de opuestos no son dos procesos diferentes, si bien paralelos o superpuestos, a saber: la permanencia de un sustrato y la variación de sus estados o cualidades, sino que se trata de un único proceso que es a la vez un cambiar y un permanecer. La unidad de cambiar y permanecer constituye, pues, la unidad del proceso de cambio. Ahora bien, si esta unidad ha de tomarse en serio y no descomponerse en una permanencia sin alteración y una alteración sin permanencia, también la unidad de aquello que cambia y aquello que permanece debe entenderse como una unidad auténtica, y no como la unión de dos estratos o componentes diferentes. Es decir, la identidad a través del cambio no debe atribuirse meramente a la cosa que cambia, sino a la nota misma a la que el cambio afecta. La nota no permanece la misma aparte o más allá del cambio, sino precisamente en cuanto que cambia. Es una misma unidad de opuestos la que se

¹⁴² El cambio se debe entender aquí desde luego como una mera sustitución de lo uno por lo otro, no como una conversión de lo uno en lo otro. Sólo cabe hablar de una tal conversión a propósito de la cosa que cambia. Por ello, lo que en la cosa queda afectado por el cambio no cambia en el sentido propiamente dicho. Precisamente porque el cambiar entraña un permanecer, el entender la unidad de alterarse y permanecer como un mero acompañarse de dos acontecimientos diferentes significa que el acontecimiento en el que supuestamente reside el cambio en rigor ya no puede considerarse un cambio.

muda de un estado a otro, de modo que este mudarse coincide con su permanecer la misma.

La identidad permanente a través del cambio debe distinguirse desde luego de la identidad entre el cambiar y el permanecer como tales. Nos queda por decir cómo se deja reconciliar esta identidad entre cambio y permanencia con la diferencia que nos lleva a distinguirlos y oponerlos. Esta unidad de una identidad con una diferencia nos remite otra vez a aquella unión de identidad y diferencia que es propia del cambio mismo y que hace que el cambio sea a la vez un permanecer. El cambiar entraña la introducción de una diferencia, mientras que el permanecer consiste en el mantenimiento de la identidad. Al considerar un proceso como un cambio hacemos hincapié en la diferencia, mientras que al considerarlo como un permanecer hacemos hincapié en la identidad. Es en virtud de que la diferencia y la identidad se realizan a través de un mismo proceso que éste se puede considerar o bien desde el punto de vista de la identidad o desde el de la diferencia.

Lo que en el cambio difiere de una manera irreductible son los estados sucesivos. Pero éstos son de por sí modos en que existe una misma nota, es decir, diferentes estados de lo mismo. No existen aparte de la nota idéntica, sino que son la nota misma, y ésta es de por sí “nota que existe en un estado determinado”. Puesto que los diferentes estados son modos de existir de una misma nota, es esta nota que difiere de sí misma de un estado a otro, y al diferir sigue siendo la misma. No cabe distinguir el ser idéntico de la nota de su ser diferente, sino que es idéntica al ser diferente, y es diferente al ser idéntica. La nota es siempre idéntica y siempre diferente, y su permanecer idéntico coincide con su diferir de sí misma.¹⁴³ Es siempre la misma en cuanto que siempre es otra y otra, y siempre es diferente en cuanto que siempre es la misma.

Este es, pues, el sentido que tiene la unidad entre cambiar y permanecer. El cambiar de un estado a otro es idénticamente el permanecer de una misma nota. Pero hay una dimensión del cambio que parece aún más difícilmente compatible con la permanencia. Lo que nunca permanece, se diría, es el proceso de cambio en cuanto que proceso. Algo puede permanecer a través de un proceso, y en forma de un proceso, pero el proceso mismo no puede tener permanencia alguna. Esto nos lleva ahora a ver cómo aun este ser pasajero del proceso de cambio puede unirse a una forma de permanencia.

¹⁴³ Esta diferencia tampoco falta en aquel modo derivado del cambio que es el reposo. La in-diferencia del reposo es un modo en que se mantiene la identidad permanente a través de la diferencia de los estados sucesivos. El reposo constituye una modalidad del proceso en que una nota se expone a la continua posibilidad del cambio. La renovación continua de esta posibilidad significa que también la ausencia de cambio siempre tiene que decidirse de nuevo, por lo cual el estado de reposo siempre es nuevo de un momento a otro. Por ello, el no diferir es un modo de diferir que al menos introduce una diferencia individual entre los estados sucesivos.

La permanencia de los procesos de cambio

Se podría decir a primera vista que un proceso de cambio excluye de sí toda posibilidad de permanencia. El ser de un proceso consiste precisamente en su escurrirse, es decir, en su pasar, y como el pasar se opone al permanecer, el modo de ser de los procesos es en sí mismo un no-permanecer. El avanzar del proceso se une inseparablemente al transcurrir del tiempo. Un proceso es el modo en que algo sucede con el paso del tiempo, es decir, es la manera concreta como el tiempo pasa en cuanto que tiempo de algo. En este sentido, un proceso como tal no puede permanecer, ya que consiste precisamente en el transcurso del tiempo. El pasar del tiempo es el no-permanecer por antonomasia, por lo cual también los eventos que llenan este tiempo son pasajeros más allá de toda posibilidad de permanencia. Un tiempo que permaneciera no sería tiempo.¹⁴⁴ Lo que puede permanecer, se diría, son cosas, o sus notas y estructuras, pero no procesos. Algo puede permanecer a través de un proceso, pero esto entraña que el proceso mismo no permanece, sino que pasa.

Sin embargo, a su manera también los procesos deben poder permanecer para que permanezcan las cosas cuya existencia se une necesariamente a algún proceso de índole determinada. En el sentido más elemental, la permanencia de los procesos consiste en su durar. En este sentido, todo proceso, para llegar a serlo, posee alguna permanencia. El durar del proceso acompaña necesariamente a la permanencia del estado de cambio, pero no a la inversa, ya que un mismo proceso puede entrañar también una modificación del estado de cambio que lo rige. Aunque el durar del estado de cambio entraña forzosamente el durar del proceso correspondiente, en ambos casos se trata de un durar en un sentido diferente. El estado de cambio dura de un presente a otro, mientras que el durar del proceso correspondiente consiste en un advenimiento constante de diferentes estados sucesivos. (Este paralelismo entre la permanencia del estado de cambio y el durar del proceso correspondiente también se da en los procesos de reposo que tienen su fundamento en un equilibrio de tensiones opuestas. El reposo consiste en un estado permanente que da lugar a un proceso duradero.)

El durar es una unidad de pasar y permanecer; el proceso permanece al modo de que su duración se consume poco a poco. Por ejemplo, el proceso en que se quema una vela consiste por así decir en quemar también su propia duración como proceso, o el desplazarse hacia un lugar determinado termina cuando ese lugar se alcance. Todo proceso es intrínsecamente pasajero porque su permanecer consiste en un estar pasando. Los procesos duran consumiendo un nuevo presente tras otro, y su perdurar requiere un advenimiento de fases siempre nuevas que se añaden a las ya

¹⁴⁴ Es cierto que es posible entender el tiempo y los procesos también de una manera estática haciendo abstracción de su carácter pasajero. Pero este permanecer de los procesos ante una mirada retrospectiva o prospectiva no es un permanecer de los procesos en tanto que transcurren; es un permanecer en tanto que ya terminados, como objetos del recuerdo (o de una anticipación que se representa el proceso futuro como si ya se hubiera realizado). Estamos aquí en cierto modo ante otra forma de la unidad de cambio y permanencia, que afecta al tiempo mismo y que vamos a abordar en la cuarta parte de este trabajo. Heráclito la roza con su símil del río, que vamos a comentar en el apartado siguiente.

transcurridas. Por ello, sólo en la medida en que un proceso es apto para continuarse puede permanecer.

Los procesos son en sí mismos o bien de una duración limitada o aptos para continuarse de una manera perpetua. Esta última posibilidad constituye, pues, un nuevo sentido en que cabe hablar de la permanencia de un proceso. Ahora bien, por un proceso con una duración ilimitada podría entenderse una progresión infinita. Sin embargo, esta no es propiamente la forma en que un proceso puede existir de manera permanente, sino la forma de un proceso pasajero que es interminable. En primer lugar, una tal progresión no se puede considerar como un proceso en el sentido habitual porque no puede recorrerse en su totalidad. Un proceso infinito no termina nunca, pero simplemente porque no tiene término, y de esta manera nunca puede llegar a ser completo. De ahí que la unidad de tales procesos tenga un carácter problemático, ya que esta unidad requiere que se puedan entender de alguna manera como totalidades.¹⁴⁵ En segundo lugar, estos procesos se pueden descomponer en una serie infinita de procesos parciales finitos, de los cuales cada uno transcurre una sola vez. Por ejemplo, si nos imaginamos que algo se desplaza infinitamente en una dirección determinada, su movimiento no difiere de un movimiento finito. Toda fase de ese movimiento de suyo es única y pasajera, y todos los procesos parciales en los que se deja descomponer son procesos pasajeros en el sentido ordinario de la palabra. Por tanto, el durar del proceso infinito no es un permanecer propiamente tal, en cuanto que proceso, ya que las fases y etapas que se atraviesan son siempre nuevas. Un tal proceso es siempre diferente, y lo único que permanece de él es en realidad el estado de movimiento que da lugar a las sucesivas fases que sólo ocurren una vez. En tercer lugar, una progresión infinita es más bien un caso excepcional porque requiere una continuidad infinita de estados posibles que puedan ser recorridos. No puede haber, por ejemplo, un oscurecimiento infinito, ni tampoco un aumento infinito de calor, frío, humedad o sequedad. Por todo esto, la progresión infinita no es apta para ser considerada la forma de permanencia que es propia de los procesos en cuanto que tales.

Esta forma de permanencia es más bien la repetición: un mismo proceso de cambio permanece en virtud de repetirse. Pues bien, para que un mismo proceso se repita continuamente, el principio del proceso tiene que coincidir con su final, de modo que al terminar, el proceso vuelve a empezar de nuevo. Esto es posible de dos maneras diferentes, o bien en virtud de que se invierte la dirección del proceso o bien mediante un cambio circular. Heráclito expresa estas dos formas de procesos a través

¹⁴⁵ El problema que plantean estos procesos es el de cómo pueden tener una direccionalidad que les proporcione una unidad y continuidad como procesos, puesto que por definición no tienen fin. No obstante ello, este tipo de procesos pueden tener una unidad *sui generis*, que tiene gran importancia, por ejemplo, en el pensamiento de Husserl. Una forma de una tal unidad sería por ejemplo aquella de un ideal que permite una aproximación infinita sin poder ser alcanzado jamás. Ese tipo de ideales, aunque no se pueden realizar, al menos se dejan concebir, y de esta manera los procesos correspondientes pueden concebirse como todos unitarios. Otra forma de procesos infinitos es la que tiene su fundamento en la posibilidad de continuar una progresión de una manera ilimitada. En este caso es el modo de progresión como tal en el que reside la unidad del proceso, que es uno y el mismo de antemano por ser el resultado de una misma operación que se deja continuar al infinito.

del caso paradigmático del movimiento local: “El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo (60).”¹⁴⁶ “Principio y fin coinciden en el contorno del círculo (103).”

Es importante comprender que la analogía con estos dos diferentes movimientos locales no sirve en Heráclito para representar dos diferentes formas de cambio. Más bien se trata de que el mismo tipo de cambio se puede considerar de estas dos maneras diferentes. En cierto modo, el cambio circular es un cambio alternante, en cuanto que el movimiento primero se aleja de su principio y luego se vuelve a acercarse a éste. En la medida en que consideremos el movimiento circular a partir de un punto determinado de la circunferencia, de modo que éste se entiende como su principio y fin, se rompe la homogeneidad indiferente de la trayectoria y el movimiento se convierte en la alternancia de un alejarse y acercarse.¹⁴⁷

La diferencia entre el movimiento alternante y el movimiento circular se reduce entonces al hecho de que en éste se une el cambio de dirección a una progresión continua. Pero esta misma forma la tiene el movimiento alternante si le añadimos la progresión del tiempo. En cierto modo, el camino hacia abajo es un camino distinto del camino hacia arriba, ya que Heráclito habla del camino en cuanto que alguien lo recorre en una dirección determinada, y la acción de caminar no existe de manera permanente, como el camino, sino que es inseparable de su tiempo. Si añadimos a las dos direcciones del camino la progresión del tiempo, el proceso tiene una índole circular, en el sentido de que el camino de vuelta es igual, pero no idéntico, al camino de ida. Los dos símiles constituyen por tanto dos maneras de considerar el mismo cambio cíclico. Heráclito no distingue dos diferentes formas de procesos permanentes, una circular y otra alternante, sino que, para él, la circularidad es alternancia, y ésta es circularidad. La dirección temporal de los procesos, que va de un “antes” a un “después”, combinada con la dirección del camino hacia dos direcciones inversas, da como resultado un movimiento que vuelve sobre sí mismo, y este es justamente el modo en que permanecen los procesos.

Esta unidad entre la progresión y la alternancia se deja comparar con un movimiento circular siempre que la repetición no altera el ser de las cosas, como en los ciclos cósmicos. Pero también puede ocurrir que la repetición del mismo proceso ya de suyo significa una diferencia, y en este caso la trayectoria que recorre el proceso más bien posee la forma de una espiral. Esto vale en cierta medida para los procesos que pertenecen a la vida de los animales, pero sobre todo para los que pertenecen a la

¹⁴⁶ Para el contexto presente podría parecer incluso preferible la lectura sugerida por Reinhardt y adoptada por numerosos intérpretes: “el camino de ida y vuelta”, ya que así se resalta todavía más la alusión a la alternancia. Sin embargo, creo que la oposición entre los dos caminos y sus respectivos destinos forma parte del sentido del fragmento.

¹⁴⁷ Si el movimiento circular es perpetuo, cualquier punto se puede entender como principio y fin. Esta posibilidad y necesidad de elegir arbitrariamente los dos extremos que definen el proceso es exclusivamente propia del movimiento circular en sentido literal porque su recorrido es homogéneo. (Al elegir un punto se elige automáticamente también el punto enfrente de él como el otro término de la alternancia.) Sin embargo, en cierta medida cualquier cambio alternante se deja concebir como un cambio circular y permite ser definido a partir de un punto suyo cualquiera. Aunque su recorrido, por ser heterogéneo, muestra extremos definidos de antemano, cualquier fase suya tiene en sí misma el carácter de ser un posible principio y fin. (Un buen ejemplo de esta doble determinación -natural y convencional- de los extremos de un tal cambio es la manera en que el ciclo anual se deja concebir o bien a partir de sus fases extremas o bien de una manera convencional, a partir de un nacimiento.)

existencia de los seres humanos. Para éstos, las repeticiones se suman las unas a las otras, formando así una multiplicidad de un tipo propio, a saber: una multiplicidad temporal. La repetición sólo constituye una progresión para un ser que posee un pasado, y en esta medida. La progresión del tiempo convierte entonces la serie de repeticiones en una progresión de índole propia, que consiste en una acumulación del número de veces en que se repite el mismo proceso. Esta combinación entre un proceso cíclico y una progresión lineal puede expresarse con el símil siguiente: “El camino del tornillo del batán es recto y curvo (59).” La alternancia o circularidad se combina, pues, con una progresión en línea recta, que es la del tiempo.¹⁴⁸

La estructura de los procesos alternantes se deja describir, pues, de tres formas diferentes, a saber: como una línea que se recorre en dos direcciones, como un círculo o como una espiral. Cada una de estas tres figuras reúne en sí dos opuestos: la primera, las dos direcciones; la segunda, el principio y el fin; y la tercera, los movimientos en línea recta y en curva. Las tres figuras son complementarias y corresponden a tres diferentes puntos de vista según los que cabe considerar la misma estructura. Si consideramos el proceso alternante a partir de su trayectoria, el símil adecuado es el de un camino que se recorre en direcciones inversas; si ponemos el peso en la diferencia temporal que escinde el camino único en dos caminos diferentes, el símil adecuado es el de un círculo; y si tenemos en cuenta la diferencia que introduce la repetición y distinguimos las veces que el mismo proceso alternante se realiza, éste se deja describir mediante la analogía con un movimiento en espiral. En esta creciente complejidad de los símiles, cada uno de ellos presupone el anterior y constituye una transformación suya. Cada símil se adecua a uno de los tres aspectos de la alternancia, y cada uno refleja un aspecto de la temporalidad cíclica.

El arraigamiento del tiempo cíclico en la temporalidad de la vida humana no debe entenderse como una relatividad a la vida de un individuo aislado. El tiempo vital, al ser limitado, tiene que empezar de nuevo con cada vida individual, y la mera sucesión de las vidas constituye un tiempo circular, parangonable al tiempo de los procesos naturales. Al igual que el ciclo del año siempre vuelve a empezar de nuevo, el ciclo de la vida no continúa una vida anterior, sino que vuelve a empezar desde su principio. De este modo, el verdadero tiempo espiral es el tiempo constituido por la continuidad entre las vidas sucesivas, es decir, el tiempo histórico. La repetición en virtud de la cual los procesos cíclicos se pueden entender como progresando en espiral tiene sus raíces en la progresión temporal de la vida, lineal e irreversible, en virtud de la cual un ser vivo no puede ser nunca dos veces el mismo.¹⁴⁹ Esta progresión lineal a su vez forma parte de un proceso cíclico de orden más elevado, que consiste en la repetición del curso de la vida en individuos diferentes. Y este ciclo se integra, en el caso del hombre, en la progresión lineal de la historia. Lo específicamente humano que es responsable de la progresión en espiral no es la repetición sin más, sino la repetición en cuanto que repetición. La vida siempre empieza de nuevo, si bien en

¹⁴⁸ Decir que el tiempo es “lineal” significa que su progresión tiene una sola dirección, que está determinada por la única diferencia entre el “antes” y el “después”. En esta unidimensionalidad consiste la analogía entre el tiempo y una línea.

¹⁴⁹ Sobre el problema en qué medida cabe extraer esta lección del símil del río, véase más adelante el comentario al fragmento 12 y a los sospechosos “fragmentos del río” 49a y 91.

individuos diferentes, y esta repetición es una progresión en la medida en que las vidas sucesivas se unen en forma de un proceso unitario, de modo que las vidas posteriores se viven como una continuación de las anteriores. Esta manera de vivir su propia vida como la continuación de la vida de sus congéneres caracteriza al hombre, y no al animal. La vida de un caballo no guarda la unidad de una historia en la que se unen las vidas de diferentes generaciones de caballos, sino que su vida no entraña ninguna conexión intrínseca con las vidas de otros caballos que han existido antes de él. La vida del caballo es una vida que siempre empieza de nuevo, y la historia natural, en la que esta vida se inscribe, es una historia sólo para un ser que de suyo posee una existencia histórica, a saber: el hombre.

El proceso en que existe una unidad de opuestos consiste en un cambio que se recorre en direcciones inversas. Este cambio lleva a la alternancia entre un desequilibrio y otro, de modo que cada desequilibrio lleva al desequilibrio inverso. Esta sucesión de desequilibrios constituye una forma de equilibrio, en la que se conserva siempre el mismo proceso y por ende el mismo modo de ser. Ahora bien, los procesos alternantes que pertenecen a diferentes pares de opuestos pueden diferir en su grado de regularidad. Por ejemplo, el calentamiento o enfriamiento del agua de un lago no tiene por qué seguir un ritmo uniforme. El agua siempre existe en un proceso de cambio térmico, del cual sólo es un modo particular el caso en que la temperatura se mantiene constante, y este proceso tiene que consistir en una alternancia entre un calentamiento y un enfriamiento. Pero esta alternancia no tiene por qué seguir un ritmo determinado para que el agua exista ni tiene que guardar unas proporciones siempre constantes entre el calor y el frío. En cambio, en el caso de realidades más complejas, como los seres vivos o el orden natural, la regularidad de la alternancia es una condición para que esas realidades sigan siendo lo que son.

El cosmos y la vida poseen y necesitan un orden cronológico bastante estricto, de modo que los procesos alternantes en que existen tienen que alternar de una forma regular y armoniosa. El proceso que lleva a la oscuridad y al frío se compensa por el que lleva a la luz y al calor. Esta alternancia mantiene dos ritmos diferentes: a corto plazo existe como la alternancia de días y noches, mientras que a largo plazo adopta la forma de la alternancia de las estaciones del año, que se realiza en un proceso que va del invierno al verano, y del verano al invierno. La misma alternancia a corto y a largo plazo caracteriza a la existencia de los seres vivos. Esta existencia tiene la forma de un cambio perpetuo que transcurre en dos direcciones inversas, encaminándose alternamente hacia la acumulación o hacia el desgaste de la fuerza vital. Esta fuerza tiende necesariamente a desgastarse a sí misma, lo cual lleva sin falta a un agotamiento progresivo. Y todo estado de agotamiento e inactividad lleva a su vez a una recuperación y acumulación de la fuerza, dando así origen a la necesidad de volver a entrar en actividad. De este modo, el desgaste de la fuerza en el estado de vigilia lleva al estado de sueño, y el descanso y la recuperación de la fuerza vital desemboca a su vez en el estado de vigilia. Vigilia y sueño se compensan mutuamente y juntos constituyen un equilibrio permanente que confiere su estabilidad y permanencia a nuestra vida.

El cambio de las partes y la permanencia del todo

La última forma en que se pueden unir el cambio y la permanencia consiste en que la permanencia de un todo coincide con el continuo cambio de sus partes. El permanecer del todo no se distingue del cambio de las partes, sino que se trata de un mismo proceso, sólo considerado o bien respecto del todo o respecto de sus partes. El cambiar de las partes es idénticamente el permanecer del todo. Esta es la forma de unidad de cambio y permanencia que constituye la unidad del cosmos en su conjunto y también la unidad propia de los seres vivos.

a) El símil del río

Uno de los ejemplos de una tal permanencia es el río: “Sobre quienes se bañan en los mismos ríos afluyen aguas distintas y otras distintas (12).”¹⁵⁰ Tradicionalmente, el símil del río se solía interpretar de una manera unilateral, a saber, como expresión de una doctrina del flujo de todas las cosas. Lo esencial del símil se veía exclusivamente en que las aguas que afluyen son diferentes de un momento a otro. La razón de que los intérpretes más antiguos del símil del río, como Crátilo y Platón, leían en el fragmento una negación radical de toda identidad permanente es que Heráclito mismo llama la atención sobre la diferencia de las aguas. En la medida en que estas aguas son lo que constituye el río, se afirma que éste es diferente de un momento a otro, lo cual puede llevar a la conclusión de que se trata de negar la identidad del río en virtud de la diferencia que introduce el flujo de sus aguas. Leído así, el fragmento parece hacer hincapié en aquella no-identidad cuyo fundamento consiste en la diferencia de los momentos sucesivos y por tanto en el fluir del tiempo. Al fin y al cabo, el que las aguas sean otras y otras quiere decir que son diferentes de un tiempo a otro. El sentido del fragmento parece ser entonces que, en cierto modo, los mismos ríos no son los mismos, sino siempre diferentes, y nuestro ser también difiere de un momento a otro, al igual que difieren las aguas. El fluir del agua se entiende por consiguiente como símil del fluir del tiempo y de la diferencia que introduce este fluir, que subyace a toda supuesta identidad.

Crátilo creía que al negar la identidad del río a través del tiempo, Heráclito admitía no obstante una identidad momentánea. Esto es lo que le llevó a “radicalizar” lo que él tomaba por la tesis de Heráclito. Si el río no es el mismo a través del tiempo, tampoco tiene sentido decir que es el mismo en un momento único. Decir que algo es lo mismo viene a decir que es lo mismo en varias ocasiones. Lo que no es lo mismo dos veces, tampoco lo es una sola vez. Decir que algo es idéntico sólo tiene sentido

¹⁵⁰ Trad. de C. Eggers Lan, p. 382. Es difícil encontrar los otros “fragmentos del río”, que probablemente son apócrifos, en las ediciones españolas recientes. Especialmente desconcertante resulta que, a menudo sin avisar, suprimen la parte inicial del fragmento 91, que es la que habla del río, pero mantienen como fragmento 91 la parte posterior, lo cual lleva a confusiones cuando uno se topa con intérpretes que defienden la autenticidad de esa parte del fragmento. El comienzo de 91 reza así: “No es posible ingresar dos veces en el mismo río (trad. de Mondolfo, p. 41)”. He aquí también la otra sentencia sospechosa: “Entramos y no entramos en los mismos ríos; somos y no somos (49a, trad. de Farré, p. 217).”

respecto de otro segundo término, y si la identidad se afirma para un momento dado, también tendría que afirmarse para momentos diferentes. Si se niega esta última identidad, también se tiene que negar la primera. La tesis de Crátilo es que la identidad es en sí misma un concepto absurdo, ya que ser idéntico significa ser idéntico “varias veces”, pero el flujo del tiempo entraña que todo difiere de un momento a otro. Su conclusión es entonces que pura y simplemente no hay identidad. Las implicaciones de esta tesis tenían que ser de un interés especial para Platón, sobre todo porque permitían resaltar el status “atemporal” de la identidad, siendo lo idéntico justamente lo que se sustrae a la diferencia del tiempo. Es comprensible que a Platón le tenía que interesar precisamente la lectura que Crátilo hacía del pensamiento de Heráclito, ya que la tesis de que todo fluye era un perfecto contrapunto para poner de relieve la identidad atemporal de las Ideas, por lo cual no le preocupaba demasiado si esta interpretación de Heráclito era del todo exacta.

El que la doctrina del “todo fluye” no constituya una interpretación fiel de lo dicho por Heráclito se muestra ya en que Crátilo mismo no considera la sentencia heraclítea una formulación adecuada de esta doctrina. Lo inadecuado no se atribuye, sin embargo, a la interpretación, sino a la sentencia misma. En lugar de servirse de lo dicho por Heráclito como medida de la interpretación, ésta se utiliza para corregir lo dicho por Heráclito! Sin examinar cuidadosamente la letra del fragmento 12, la lectura que de él hace Crátilo se limita a poner de relieve precipitadamente el sentido metafórico que parece estar detrás del símil del río, para luego comprender a partir de este supuesto sentido lo dicho en el fragmento como inadecuado y mejorable.

Este salto precipitado al sentido metafórico lleva así a descuidar el hecho de que, antes de hablar de la diferencia de las aguas, la sentencia explícitamente pone énfasis en la identidad de los ríos. En una primera lectura no le damos importancia a esta identidad porque nos parece ir de suyo. Pero ya sabemos que los fragmentos de Heráclito requieren una segunda lectura, como Heráclito mismo advierte en la introducción a su escrito (cf. 1), y hemos podido comprobar más de una vez cómo los fragmentos enseguida se vuelven inteligibles si se releen a partir de su final. Los dichos de Heráclito están hechos para ser escuchados reflexionando detenidamente sobre el significado de las palabras que se emplean y el sentido de las cosas que se dicen, al igual que los dichos delfícos. Los fragmentos se resisten a una lectura rápida, pero se aclaran a sí mismos si uno vuelve sobre ellos varias veces atendiendo a cada detalle.¹⁵¹

Pues bien, a la hora de una lectura renovada, la identidad de los ríos ya se nos ha vuelto problemática, por lo cual nos llama la atención el que Heráclito la afirme expresamente. Lo que a estas luces parece extraño es que se diga que los ríos son los mismos, a pesar de que luego se dirá que las aguas que constituyen esos ríos son siempre otras y otras. Esta nueva escucha del símil nos lo presenta no como una tesis

¹⁵¹ Sobre la razón de esta afinidad de los dichos de Heráclito con los dichos del oráculo de Delfos, cf. el apartado *La comprensión del lógos y la extrañeza de lo familiar* del capítulo 1. El pensamiento de Heráclito tiene una estructura circular en la que a menudo un sentido obvio indica otro sentido diferente. Del mismo modo que para identificar el día y la noche hace falta primero distinguirlos, es menester primero contraponer la identidad de los ríos a la diferencia de sus aguas para señalar que los ríos nos pueden mostrar una manera en que se unen identidad y diferencia. Quienes se aferran al modo de pensar habitual, sólo verán ahí una alternativa y pensarán que Heráclito, al oponer la diferencia a la identidad, quiere negar esta última para quedarse con la diferencia.

(la no-identidad de los ríos), sino como una paradoja. Los ríos son los mismos y no los mismos. Al igual que los dichos délficos, esta paradoja plantea un enigma: ¿cómo pueden ser los ríos “los mismos” si sus aguas siempre son diferentes? La analogía con el río tiene por tanto el fin de proporcionarnos una enseñanza de orden general, que afecta a cómo algo puede ser “lo mismo”, dado que es diferente de un momento a otro. La respuesta la tenemos que encontrar justamente mediante el símil del río, considerando la manera en que el río es el mismo y no el mismo.

Heráclito contrapone la identidad del río a la diferencia de las aguas. La relación entre el río y sus aguas es aquella entre el todo y sus partes: las aguas son las partes que integran el río. El sentido del símil del río consiste, pues, en ilustrar la permanencia de un todo a través del cambio de sus partes. Ahora bien, ¿cómo hay que entender la relación entre el río, en cuanto que es un todo permanente, y sus partes cambiantes? Ante todo conviene subrayar que la diferencia entre las partes, que está en el centro del fragmento, es una diferencia individual. Las aguas que afluyen son siempre otras y otras individualmente, aunque por lo demás son iguales entre sí. Esta diferencia no se da, por de pronto, respecto de su pertenencia o no pertenencia al todo, sino respecto del lugar que ocupan en él: las aguas que atraviesan un mismo lugar, donde alguien se baña, siempre son diferentes. Pero en último término vale para el río como un todo lo mismo que vale para sus lugares particulares. Al igual que en cada momento cambian las aguas que constituyen sus partes, a lo largo del tiempo también difieren las aguas que constituyen el río en su conjunto. El flujo continuo de diferentes aguas en el lugar donde uno se baña sólo es un episodio del flujo de esas aguas a través del río. La razón última de que las aguas en todas partes del río sean siempre diferentes consiste en que siempre nuevas aguas entran en el río para atravesarlo y finalmente perderse en el mar.

La diferencia de las aguas puede atribuirse por una parte a su continuo cambio de lugar dentro del río como un todo y por otra parte a un intercambio en el que se sustituyen unas aguas por otras. La identidad es en ambos casos propia de la estructura o forma del todo, aunque puede ir acompañada, en cierta medida, de una identidad individual de las partes. Si nos limitamos a considerar un breve intervalo de tiempo, sólo una pequeña proporción de las aguas que componen el río en su conjunto será individualmente diferente, de modo que se podrá decir que la mayor parte de las aguas que integran el río siguen siendo las mismas. Sin embargo, al centrarse en lo que sucede en algún lugar particular del río y llamar la atención sobre la diferencia individual de las aguas que afluyen, Heráclito claramente está interesado en la permanencia de la forma o estructura a través de la diferencia individual del contenido. No se trata sin más de la diferencia individual entre las partes, sino de la diferencia individual de las partes en cuanto a su lugar en el todo. Precisamente por eso, lo importante para Heráclito es que las aguas en todos los lugares particulares del río se sustituyen de un momento a otro. Lo permanente no son las aguas, sino la forma o estructura del río que está constituida por aguas siempre diferentes, y lo más esencial de esta forma o estructura inmutable es, paradójicamente, el flujo como tal. Lo que no fluye, sino que permanece, es el flujo mismo.

Aunque en el símil del río Heráclito enfoca el flujo de las aguas desde el punto de vista limitado de quienes se bañan en un determinado lugar del río, esta

perspectiva se presenta como un escorzo de una realidad más amplia y nos remite implícitamente a ésta. Si las aguas que afluyen son siempre diferentes, ello invita a preguntarse de dónde vienen y adónde van. El aflujo de las aguas en el lugar en que uno se baña pertenece al río en su conjunto, y éste forma parte de un sistema más amplio que en último término es el cosmos en su conjunto. Las partes de éste ya no están sujetas a un intercambio con un exterior: el mundo constituye un todo delimitado que ya no tiene nada fuera de sí, siendo la totalidad de lo que existe. Puesto que Heráclito entiende el mundo como la dimensión en que transcurre nuestra vida, esta totalidad es para él intrínsecamente finita y tiene una estructura bien determinada, que corresponde a la estructura de nuestra experiencia corpórea.¹⁵²

La diferencia entre el río y el cosmos nos muestra que puede haber diferentes tipos de todos cuyas partes están en continuo flujo. En el caso del río, la identidad permanente del todo se puede atribuir de una manera unilateral a la forma, pero también puede ocurrir que las partes fluyentes que componen un todo siempre sean individualmente las mismas. El cambio del todo consiste entonces en una circulación en que las partes intercambian sus lugares dentro de él, sin nunca abandonarlo. Por ejemplo, cuando hace mucho viento, las aguas de un lago pueden estar moviéndose de tal manera que se puede decir que en todos los lugares hay aguas continuamente diferentes. No sólo la forma del lago permanece la misma a través de este continuo cambio, sino también el contenido. Sin embargo, la relación entre la forma idéntica y el contenido variable no parece ser en este caso diferente de su relación en el caso del río, en el que las partes que constituyen el todo son otras y otras individualmente. Al menos en cuanto que ocupan una determinada posición dentro del todo, las partes difieren individualmente de un momento a otro, y sólo porque la forma o estructura del todo posee una cierta independencia respecto de las partes individuales, puede haber un intercambio entre las posiciones de las partes. No obstante, si las partes por su propio modo de ser no fueran aptas para formar parte de esa estructura y ocupar en ella un lugar cualquiera, tampoco sería posible su libre flujo a través del que se mantiene intacta la estructura de la totalidad.

¹⁵² La cuestión de cómo entender la relación entre el mundo de la vida y el universo de las ciencias naturales constituye un problema aparte. Aunque el mundo terrenal se puede considerar como parte de un universo mucho más vasto -el cual eventualmente incluso se puede concebir como infinito-, esto no impide que el mundo de la vida se experimente originariamente como un mundo finito y conserve este carácter a través de todas las amplificaciones de su sentido que lo convierten en el universo inmenso de las ciencias naturales. Al fin y al cabo, es necesariamente *el mundo de la vida*, con toda su estructura propia, que adquiere el sentido de ser “en realidad” el universo científico-natural, y es el espacio orientado de este mundo que adquiere el sentido de ser aquel universo inmenso en el que nuestra tierra, concebida como un cuerpo celeste, es una parte completamente insignificante. No hay que confundir sin más estas dos maneras de hablar del mundo o sustituir el universo de las ciencias al mundo de la vida cotidiana, como si la estructura de aquél fuera la estructura “verdadera” o “real” de éste. Pero también el mundo de la vida abarca a su manera “la totalidad de lo que hay”.

b) El símil del brebaje y el orden del mundo

Acabamos de ver que los todos que permanecen idénticos a través del cambio de sus partes pueden ser o bien sistemas abiertos o cerrados, y en este último caso el todo permanece idéntico no sólo en cuanto a su forma, sino también en cuanto a sus constituyentes individuales o su contenido.¹⁵³ Podemos preguntarnos por tanto en qué difieren estos dos tipos de todos con respecto a la manera en que su permanencia se une al flujo de sus partes. Puesto que el cosmos constituye un sistema cerrado, el caso más importante y fundamental parece ser el de los sistemas en que las partes que se hallan en constante flujo siempre son las mismas. Esta identidad individual puede tener su razón en que el cambio transcurra de una manera cíclica, es decir, en forma de un mismo proceso que se repite con regularidad, tal como lo vimos anteriormente. Pero también puede ocurrir que las partes intercambien su lugar de una manera completamente libre, de modo que cualquier parte puede ocupar cualquier lugar en el todo.

El símil que Heráclito acuña para este último tipo de relaciones entre un todo y sus partes es el de un brebaje llamado ciceón, en el que se mezclaban varios ingredientes: “Incluso el ciceón se descompone si no se agita (125).” Este fragmento nos presenta, pues, un ejemplo de un sistema cerrado en el que las partes pueden cambiar de lugar de una manera irregular y arbitraria. El movimiento de las partes diferentes que se mezclan y de esta manera forman la unidad del todo es un movimiento cualquiera. Lo que importa para que las partes se unan y así conserven la estructura del todo no es el modo en que se muevan, sino el hecho mismo de moverse. El movimiento no tiene por qué obedecer a otras reglas y leyes que las que son inherentes a la naturaleza de las partes mismas. Ahora bien, un tal sistema cerrado en el que las partes pueden intercambiar su lugar de una manera libre y realizar las transiciones más diversas es el cosmos mismo, cuyos constituyentes -los elementos- se hallan en una continua transformación mutua: “Este orden del mundo <...> no lo hizo Dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas (30).” “Transformaciones del fuego: primero, mar, y del mar, la mitad tierra, la mitad ardiente huracán. La tierra se esparce como mar y se mide en la misma proporción que había antes de que se hiciera tierra (31).”¹⁵⁴

¹⁵³ Hay que admitir que este hablar de “contenido” puede dar lugar a malentendido. El que el río (o el lago) tenga un contenido que no es el soporte material de la forma (el cauce) es una mera casualidad que hace que el río se preste especialmente bien al símil, pero que también puede inducir al error de atribuir al contenido y a la forma una existencia separada. Como en el caso de una rueda que permanece la misma como totalidad mientras sus partes cambian de lugar, la forma del todo no forzosamente tiene que poseer algún soporte externo. Esto vale especialmente para aquel caso radical que es el del cosmos.

¹⁵⁴ Ambos fragmentos se citan en trad. de Bernabé, p. 135. (En el fragmento 30 omito la frase “el mismo para todos”, que según muchos intérpretes -cuya opinión comparto- es una glosa interpolada, puesto que la misma frase se halla también en el fragmento 89 y en 30 no parece encajar muy bien con el contexto.) Como se ve, leo los fragmentos 30 y 31 -en la tradición de Reinhardt, Kirk y la mayoría de los intérpretes actuales- como aludiendo a un intercambio simultáneo entre los elementos. La interpretación alternativa de estos fragmentos consiste en entenderlos de tal manera que Heráclito atribuye al cosmos en su totalidad un devenir cíclico. Esta interpretación lee el fragmento 31 como una cosmogonía y la profecía de una conflagración universal. Las conversiones del fuego que se mencionan

Es cierto que los elementos no se mezclan, sino que se encuentran en zonas separadas, pero esto no impide que se transformen los unos en los otros. La diferencia entre el cosmos y el ciceón consiste en que los diferentes ingredientes de éste no deben existir en lugares diferentes, sino mezclarse, mientras que los elementos deben separarse los unos de los otros para formar la estructura del cosmos. Esto se debe a que el brebaje tiene la naturaleza de un todo uniforme, mientras que el cosmos es un todo heterogéneo, constituido por tres componentes diferentes y separados. A pesar de esta separación entre las zonas cósmicas, también las partes del cosmos se caracterizan por poder cambiar libremente su lugar dentro del todo, sólo que este cambio de lugar va unido a un cambio del modo de existencia (cf. 31, 36, 76). El intercambio entre los elementos no sigue ninguna regularidad visible, sino que su conversión mutua parece ser azarosa, aunque siempre mantienen las mismas proporciones (cf. 31, 94).

Esto es lo que Heráclito expresa en el fragmento 124: “Desperdicios sembrados al azar, el más hermoso orden del mundo.”¹⁵⁵ El más alto de los órdenes, el orden por antonomasia, es el desorden. Este pensamiento se acentúa en la traducción de GL, si bien al precio de omitir la referencia al mundo: “El desorden es el más bello de los órdenes.” Heráclito juega aquí con el doble significado de *kósmos*, que significa a la vez “orden” y “mundo”. Para los griegos, el mundo tiene sobre todo el carácter de un orden. Este orden universal, del que deriva todo ordenamiento particular, es idénticamente el caos más azaroso. Los movimientos en que interactúan los constituyentes de las tres zonas cósmicas varían de un momento a otro y no siguen ningún curso regular. No importa qué partes del mundo se estén moviendo y de qué manera; basta con que haya un constante intercambio entre ellas para que se mantengan las proporciones y el equilibrio del mundo como un todo. El movimiento del cosmos consiste en un “agitamiento”, es decir, en un movimiento azaroso, cuyo carácter varía según las circunstancias particulares. Pero este movimiento azaroso en que se esparcen a voleo las partes del mundo es el fundamento de su orden permanente e inmutable. El movimiento más irregular fundamenta así el orden más estable y armonioso: el más alto desorden corresponde al más alto de los órdenes. Lo que Heráclito señala en este fragmento es que la coincidencia de estos opuestos es a su vez el modo más radical de la *coincidentia oppositorum* entre permanencia y cambio. El cambio más opuesto a la permanencia, el cambio irregular y azaroso, es el tipo de cambio que se une a la permanencia más sólida e inamovible, a saber: la permanencia del cosmos, que sirve de fundamento para cualquier otro tipo de orden permanente. El cosmos está tan bien ordenado que cada parte suya puede convertirse en cualquier otra, mientras que se mantiene el equilibrio y la estructura armoniosa del todo. La continua transformación mutua entre los constituyentes de los tres diferentes

no se toman, pues, como simultáneas, sino como sucesivas. De todas formas, aun si se lee el fragmento 31 como descripción de una cosmogonía, sigue siendo cierto que obviamente la experiencia nos ofrece ese intercambio mutuo -y, entiéndase, simultáneo- entre el cielo, la tierra y el mar, y que este intercambio también aparece en otros fragmentos de Heráclito, a saber, 36 y 76. Sobre la interpretación que atribuye al cosmos en su totalidad un devenir cíclico, cf. el apéndice *ad* 30 y 31.

¹⁵⁵ Trad. de Bernabé, p. 140.

ámbitos de nuestro mundo -el cielo, la tierra y el mar- es la manera en que el mundo sigue teniendo siempre la misma estructura (30, 31).

Como ya hemos señalado, el paralelismo con el brebaje parece romperse en un aspecto importante. La unidad del brebaje tiene el carácter de una mezcla, mientras que la unidad del cosmos tiene el carácter exactamente opuesto de una separación espacial de sus diferentes componentes, que se localizan en tres zonas diferentes. Aun así, el movimiento cósmico se puede caracterizar también como un “agitar”, ya que consiste en un intercambio entre todas las zonas y en todas las direcciones. Hay una continua conversión mutua entre las partes de la tierra, el mar y el cielo, del mismo modo que ocurriría si el mundo fuera agitado. Ahora bien, aquí estamos ya ante otro punto en que el símil parece romperse. Se podría pensar que a diferencia del movimiento del ciceón, el intercambio entre los constituyentes del mundo sucede por sí mismo, por el orden inherente al mundo, sin que sea posible ni necesaria una intervención externa. Pero una lectura atenta de los fragmentos nos puede enseñar que según Heráclito el mundo no carece de algo o alguien que lo agite. En efecto, el pensador de Éfeso asume algún principio o poder rector que no forma parte del mundo, sino que en cierto modo está separado de todo (108) y que es responsable del orden del mundo en su totalidad. Este es el papel que Heráclito atribuye a la suprema divinidad, que él identifica de una manera problemática con el Zeus de la mitología (cf. 32 y 5). Este poder rector está presente en todas partes precisamente gracias a no estar localizado en ninguna en particular (cf. 64 y 108).

Dado que la interpretación de estos fragmentos nos llevaría demasiado lejos, nos tenemos que limitar a unas breves observaciones acerca de la analogía entre el cosmos y el ciceón. Pues bien, el movimiento que por antonomasia “agita” el mundo se atribuía tradicionalmente a Zeus, el dios supremo que gobernaba el cielo a través de las tormentas. Los dos atributos principales de Zeus eran el trueno, que manifestaba su poder, y el rayo, su arma. A este último atributo, el más importante de los dos, alude Heráclito en el fragmento 64: “Y las cosas todas las timonea el rayo.”¹⁵⁶ El fragmento es obviamente paradójico. La tormenta que con sus rayos priva a los barcos de la capacidad de conducir se identifica con aquello que conduce todas las cosas. Cuando el rayo impacta en el mástil de un barco, el poder que gobierna el curso de los acontecimientos naturales acaba repentinamente con el frágil dominio humano sobre las fuerzas de la naturaleza, entregando los barcos al juego azaroso de las olas. Pero precisamente esta fuente de azar y desorden infrahumano es a la vez el fundamento del más sabio de los órdenes, a saber: el orden sobrehumano del mundo. La ley divina, que es responsable de la estructura del cosmos y constituye la fuente de todas las leyes humanas (cf. 114), es una ley que está por encima de las previsiones e intenciones de los seres humanos. Cuando el hombre quiere interferir en el orden del mundo sin atender a esta ley y servirse de las cosas a su propio antojo, le alcanzará siempre la venganza divina que termina devolviendo al hombre al seno de la naturaleza.

Pero conviene volver al fragmento sobre el ciceón, ya que hasta ahora hemos pasado por alto su sentido más inmediato. El fragmento no habla principalmente del

¹⁵⁶ Trad. de A. García Calvo, p. 252.

caso positivo en que el ciceón se agita, sino que, por el contrario, habla de lo que sucede cuando deja de agitarse. Sin el movimiento de las partes, el todo no puede seguir siendo lo que es. Del mismo modo que el movimiento de las partes significa la permanencia del todo, el entrar en reposo de las partes conlleva que el todo sufre un cambio, que consiste en que se desintegra. También la descomposición del todo constituye por tanto una unidad entre cambio y permanencia. El ejemplo del ciceón nos enseña que no sólo el cambio da lugar a la permanencia, sino que, a la inversa, la quietud acarrea un cambio. La inactividad, la ausencia de dinamismo lleva a que las cosas se desintegren. No puede haber un todo unitario cuya permanencia no tenga su fundamento en un cambio o al menos en unas tendencias al cambio. La mera quietud hace que la unidad se descomponga en una pluralidad. Lo diverso, al no entrar en interacción, se aísla, y la unidad del todo se convierte así en una pluralidad de partes separadas. Esta tendencia a la desintegración significa que la conservación del orden y de la unidad requiere una actividad, mientras que la inactividad entraña la destrucción. Este hecho de que el cambio sea lo que permite a las cosas seguir siendo lo que son, mientras que la quietud tiende a desgastarlas y destruirlas también se expresa en los fragmentos 84a y 84b en los que Heráclito -quizás hablando del fuego o del alma- dice: "Reposa en el cambio. Fatiga es trabajar y obedecer siempre a los mismos."

Apéndice: Problemas interpretativos

Las siguientes aclaraciones a mi lectura e interpretación de una serie de fragmentos se ordenan según el número de los fragmentos en cuestión, por lo cual siempre pondré primero el número del fragmento y luego un título que describe el problema que voy a tratar.

1. “Siempre” como referido al ser del *lógos* (eóntos *aeí*)

El primer problema que quería abordar aquí es una conocida dificultad que plantea el texto griego del comienzo del fragmento 1. Toda traducción de este fragmento tiene que decidir a qué se refiere “*aeí*” en la primera frase, que reza así: *Toû dè lógou toûd’ eóntos aeí axýnetoi gínontai ánthropoi kai prósthen è akoûsai kai akoúsantes tò prôton...*¹⁵⁷

Esta primera frase del fragmento se ha encontrado con dos lecturas diferentes. Una refiere el adverbio *aeí* (siempre) a *eóntos* (siendo) y al *lógos*, mientras que la otra lo refiere a *axýnetoi* y a la incompreensión de los oyentes. El primero en observar la dificultad de la frase fue Aristóteles, quien afirma que no parece claro a cuál de las dos partes de la frase debe unirse *aeí*.¹⁵⁸ Según la primera lectura, por la que he optado y que llamaré “lectura 1”, Heráclito dice que el *lógos* “es siempre” (lo cual puede significar “existe siempre” o “siempre es verdadero”), mientras que en el otro caso, al que me referiré bajo el nombre de “lectura 2”, diría que “los hombres siempre pasan sin entenderlo”.¹⁵⁹ La razón principal de que numerosos intérpretes hayan preferido la lectura 2 ha sido que el “siempre” se retoma y se especifica entonces con el “tanto antes como después”. Puesto que hablar de un “antes y después” respecto de una situación concreta (la escucha del *lógos*) es otra forma de decir “siempre”, les parecía que el “antes y después” tenía que entenderse como retomando o especificando el “siempre”: los hombres *siempre* pasan sin entender el *lógos*, a saber, *tanto antes como después* de escucharlo.

¹⁵⁷ Hay que mencionar que García Calvo, según cuya traducción cito el fragmento, establece un texto ligeramente diferente al usual, leyendo en lugar de *Toû dè lógou* al comienzo de la frase *Toûde lógou*, de modo que “*toûde*” ocurre dos veces seguidos: “*Toûde logóu toûd’ eóntos aeí*”, etc.

¹⁵⁸ *Retórica*, 1407 b 13.

¹⁵⁹ Hay que mencionar también la posibilidad de que la ambigüedad podría ser intencionada y que el *aeí* podría tener una función doble, de modo que habría que leer las dos cosas a la vez. Se trataría entonces de aquella doble referencia de una palabra colocada entre dos partes de una frase que se llama una construcción “*apò koinoû*” (“a partir de algo común”). En esta construcción la misma palabra es común a la parte anterior y posterior de una frase, a pesar de tener cada una de ellas un significado independiente. Dilcher (p. 27) menciona a Gigon (p. 2) y a Kahn (pp. 93 ss.) como defensores de esta solución diplomática, por la que posteriormente también se decantó Kranz (cf. Kirk, nota a la p. 34), quien antes había querido relacionar *aeí* con *axýnetoi*. No hay gran diferencia entre esta solución y la lectura 1, puesto que el sentido de la frase apenas cambia al añadir el “siempre” a “tanto antes como después”. Pero el “siempre” no sólo se usa entonces dos veces, sino en dos sentidos diferentes: uno incondicionado y el otro definido por la escucha; el segundo de los cuales, como voy a poner de relieve, además no es compatible con el contexto. Por ambas razones, esta solución me parece imposible.

En este último caso surge el problema de que *eóntos* (siendo) ya no puede referirse a “siempre” y por así decir queda vacante. ¿Qué “es” el *lógos*, si no es “siempre”? A este problema se han propuesto dos soluciones diferentes. Una, que llamaré “lectura 2a”, consiste en entender *toûde* como el predicado de *eóntos*, de modo que se dice “el *lógos* es este”. Uno de los principales defensores de esta lectura (2a) es Kirk, quien sin embargo admite que la otra lectura que refiere el *aeí* a *eóntos* es posible y da un buen sentido.¹⁶⁰

La lectura 2a consiste, pues, en entender “este” como un predicado, lo cual desde un punto de vista gramatical parece problemático.¹⁶¹ Además, el comienzo de la frase parece entonces extrañamente enrevesado, ya que se dice “el *lógos*, que es este...” en lugar de decir simplemente “este *lógos*”. Aparte del uso predicativo de “*toûde*” y de la estructura innecesariamente enrevesada de la frase, cabe mencionar otras dos objeciones filológicas en contra de relacionar *eóntos* con *toûde*. La primera de ellas consiste en que “*toû de lógou toûde*” parece usarse de forma paralela a “*tón lógon tónde*” más adelante en el fragmento, donde el pronombre demostrativo evidentemente se usa de manera corriente. Otro argumento parecido, cuyo alcance no se limita específicamente a la lectura 2a, consiste en el paralelismo de la lectura “*toû dè lógou eóntos aeí*” con el fragmento 2, en el que se dice “*toû dè lógou eóntos xýnou...*”¹⁶²

Karl Reinhardt (con un antecedente en Tannery) propuso una solución diferente para la cuestión de cómo entender *eóntos* si no va unido al predicado *aeí*. Esta solución, que llamaremos lectura 2b, consiste en entender *eóntos* como el predicado mismo que se afirma del *lógos*. El verbo “ser” puede afirmarse directamente de un *lógos* para calificarlo de verdadero. La frase significa entonces, según paráfrasis del propio Reinhardt: “este *lógos* es válido, verdadero, y sin embargo la gente nunca lo entiende”.¹⁶³ La propuesta de Reinhardt ha encontrado acogida en la prestigiosa edición crítica de Marcovich, quien traduce: “esta verdad, real como es” (“this truth, real as it is”, p. 6), entendiendo *lógos* aquí, en concordancia con mi propia interpretación, principalmente como la verdad dicha. Frente al uso predicativo del *toûde*, que parece difícil de encontrar, resulta sin duda posible decir de un *lógos* que “es” en el sentido de que es verdadero, y diversos ejemplos en que el participio *eón* se afirma de un *lógos* se dejan encontrar en la literatura griega arcaica.

Esta lectura (2b) se encuentra sin embargo con la objeción de que un tal uso de *eóntos*, que asevera la verdad o validez de lo que se dice, presupone el contexto de una impugnación previa, y esto no parece compatible con el hecho de que el

¹⁶⁰ Cf. Kirk (1954), p. 35. La lectura 2a debe su difusión en parte al hecho de que se defiende en la edición canónica de Diels-Kranz, a pesar de que Diels originariamente había relacionado *eóntos* con *aeí*, y Kranz, quien fue responsable del cambio, posteriormente modificó su postura (cf. la nota anterior).

¹⁶¹ Cf. Dilcher, p. 27. El pronombre demostrativo “*hóde*”, “este”, no puede funcionar como un predicado porque no permite sobreentender algún adjetivo. Según Dilcher, un tal uso de este pronombre es imposible.

¹⁶² Este paralelismo ha sido señalado por W. Capelle. Cf. la nota 9 en Dilcher, p. 28.

¹⁶³ Reinhardt (p. 217): “Dies Denkgesetz <el *lógos*> besteht, ist wahr, und doch begreifen es die Menschen nie.” Es curioso que Reinhardt introduzca esta lectura sin destacar lo peculiar de ella y sin ningún comentario acerca del problema mismo (aparte de su caracterización como “famoso”). Diez años después, en 1926, Snell defendió esta lectura de una forma más explícita (cf. Snell, p. 139).

fragmento 1 se encontraba al principio del discurso.¹⁶⁴ En efecto, todo *lógos* tiene de por sí la pretensión de ser verdadero, por lo cual hace falta una motivación especial para que tenga sentido asegurar expresamente que un determinado *lógos* es verdadero, del mismo modo que alguien sólo dice que no miente si se ve expuesto a una sospecha. Parece muy raro, además, empezar un discurso defendiendo su verdad aun antes de haberlo pronunciado.¹⁶⁵ Aparte de esto, una tal lectura tiene algo de redundante, que se muestra bien en la traducción de Marcovich arriba citada. Si tenemos en cuenta que el *lógos* en el fragmento 1 ya de por sí significa ante todo la verdad que el discurso transmite, Heráclito dice entonces que la verdad dicha por él es la verdadera.¹⁶⁶ Si tiene sentido hablar de una verdad que es real o válida, debería tener sentido hablar también de una verdad irreal o no válida. Si se quiere evitar esto, el *lógos* no puede entenderse como una verdad, sino que debe interpretarse simplemente como un discurso (o su contenido) que puede ser o bien verdadero o falso. Es cierto que Heráclito usa la palabra *lógos* también en plural para referirse a los discursos de otros (cf. 108), pero incluso este uso plural no entraña que sea posible distinguir entre un *lógos* verdadero y un *lógos* falso. Aunque es posible que un *lógos* no alcance la verdad entera y en toda su profundidad, un *lógos* que no sea verdadero no sería un verdadero *lógos*. Incluso la caracterización de *lógoi* en plural parece entrañar que son verdaderos y válidos. (Lo mismo cabe aplicar al uso comparativo de *lógos* en el fragmento 39, si bien *lógos* ahí significa más bien un poder de conocimiento.) En los fragmentos 2 y 72 se ve claramente que el *lógos* es de por sí la fuente de la verdad y que el error se opone al *lógos* como tal. Sólo porque los discursos del fragmento 108 son *lógoi*, podrían haber llegado a manifestar aquella verdad fundamental que se les ha escapado. Justamente en Heráclito no cabe distinguir entre un *lógos* inválido o falso y otro *lógos* genuino y verdadero (al modo en que por ejemplo los sofistas distinguían entre un *lógos* más débil y un *lógos* más fuerte), sino que sólo hay un único *lógos* que de suyo está relacionado con la verdad.¹⁶⁷ En virtud de ser la manifestación de la verdad universal, el *lógos* se opone a

¹⁶⁴ Dos de los conocidos tres ejemplos que aduce Marcovich, p. 9 (cf. también Burnet, p. 133 y Kirk, p. 35), se examinan en Dilcher, loc. cit.

¹⁶⁵ Cf. Dilcher, *ibid.* Como observa Dilcher, se podría decir que Heráclito quiere defender la verdad de su discurso frente a la incomprensión e incredulidad de la gente que él anticipa, pero la defensa se adelantaría incluso a la mención de esta anticipación, y la incomprensión de la gente no se presenta como una antítesis a la verdad del *lógos*, sino más bien a su familiaridad. (Aunque el *lógos* es accesible aun antes de que Heráclito lo exponga en su discurso, aunque la gente tiene experiencia con las palabras y obras de las que se habla, no lo llegan a entender y parecen como inexpertos. La misma antítesis se retoma en el fragmento 72. Respecto de esta familiaridad, cf. también 2, 34, 112, 113 y 116.) La antítesis entre la familiaridad y la incomprensión constituye, por cierto, ya en sí misma una razón a favor de la lectura 1, ya que esta familiaridad presupone la presencia perpetua del *lógos*.

¹⁶⁶ Sobre el significado del *lógos* en el fragmento 1, compárese el primer apartado del capítulo 1. Tanto Marcovich como Reinhardt admiten de hecho que el *lógos* ya es verdadero por definición, aunque ninguno de ellos parece haberse preguntado si a estas luces tiene mucho sentido asumir que Heráclito afirma que el *lógos* es verdadero.

¹⁶⁷ En Parménides, el *lógos* también se vincula intrínsecamente a la verdad y se opone a las opiniones. La diosa exhorta a su adepto a usar el *lógos* para acceder a la verdad de lo que le dice: "*krínei de lógoi*" (Parménides, fragmento 1 D-K, l. 36). Reinhardt (p. 219) advierte este paralelismo citando también un pasaje de Platón (Fedón 99e, en el que se ve muy bien la relación intrínseca entre el *lógos* y la verdad),

las opiniones, la *polymathie* y la actitud de la mayoría (cf. 1, 2, 40, 72, 114, etc.). Por lo tanto, hacerle decir a Heráclito que el *lógos* es verdadero y oponer así en el fragmento 1 un tipo de *lógos* a otro tipo de *lógos* no encaja bien con el significado y el papel que tiene el *lógos* en sus fragmentos.

Ahora llego a lo que considero lo más importante. Como ya quedó dicho, la razón de ser de ambas versiones de la segunda lectura consiste en que el “*aei*” parece retomarse por el “tanto antes como después”. Pero si uno reflexiona más detenidamente sobre el sentido resultante, se disipa, a mi juicio, esta plausibilidad aparente y se revela que la conexión entre el “siempre” y el “antes y después” en el contexto del fragmento 1 produciría un perfecto sinsentido. Si no referimos “siempre” al *lógos*, sino a la incompreensión de los oyentes, el *lógos* tiene que significar sin más el discurso de Heráclito, respecto del cual se distingue la situación de los oyentes “antes” y “después” de haberlo escuchado. Pero si se dice de un discurso que “siempre” se encuentra con la incompreensión de sus oyentes, este “siempre” quiere decir: *todas las veces que se escuche*, y no “tanto antes como después de ser escuchado”. Si estamos hablando de la escucha de un discurso, no tiene ningún sentido asumir que los oyentes podrían haberlo entendido *antes* de escucharlo. Sólo si primero se dice que el *lógos* “existe siempre” tiene sentido asumir que la gente podría haberlo comprendido con anterioridad a conocerlo a través del discurso de Heráclito.¹⁶⁸

Al referir el “siempre” al “antes y después”, uno lo refiere a aquello que se deja distinguir en estos términos, a saber: el discurso que suena en el tiempo. De este modo, el “ser escuchado alguna vez” se convierte en una propiedad constitutiva (y no accidental) de aquello que no se comprende (el *lógos*), por lo cual ya no resulta posible entender por *lógos* otra cosa que un discurso determinado. Si el *lógos* que nunca se comprende es el discurso (respecto del cual únicamente podemos distinguir entre un “antes” y un “después” de la escucha), entonces ya no podemos decir que el *lógos* sea en el fragmento 1 diferente e independiente de este discurso. Obsérvese que no sólo el “después”, sino también el “antes” se refiere forzosamente al discurso en tanto que éste se escucha alguna vez, a pesar de que el “antes” por otra parte pide disociar la comprensión del *lógos* de la comprensión del discurso. Cuando uno dice que algo no se comprende “nunca” y luego especifica este “nunca” en un “ni antes ni después”, está identificando aquello que no se comprende en ambos casos. Al unir la incompreensión al “siempre” (“siempre sin comprender”) y especificar este “siempre” por el “antes y después”, la lectura 2 identifica el objeto de la incompreensión con el objeto de la distinción entre el “antes y el después” y así lo convierte en algo que tiene su tiempo, que no está presente siempre, sino que sucede alguna vez. Esto convierte el “antes” en absurdo al excluir el sentido del *lógos* que es necesario para que sea posible comprenderlo antes de escucharlo. Y no menos absurdo resulta el sentido del “siempre” que se quiere definir por el “antes y después” de la escucha, tratándose de la comprensión de un discurso.

pero sólo a fin de relacionar el *lógos* con una determinada forma de conocimiento, opuesta a la experiencia sensible.

¹⁶⁸ Este aspecto del argumento ha sido expuesto por Leonardo Tarán, *The First Fragment of Heraclitus*, p. 114 y p. 125. Tarán subraya especialmente que la posibilidad de entender el discurso antes de escucharlo implica que *lógos* no puede significar únicamente “discurso”.

Este argumento en mi opinión es decisivo porque no sólo pone de relieve el carácter absurdo de especificar el “siempre” *en este contexto* por el “antes y después”, sino que también muestra que el sentido “el *lógos* existe siempre” que resulta de la lectura 1 está supuesto en lo que se dice posteriormente. Precisamente porque en ambas versiones de la lectura 2 Heráclito necesariamente se refiere a su discurso particular, a “este” discurso que se va a escuchar, tal especificación en un “antes y después” carece de sentido. En cambio, si “siempre” se refiere a la existencia del *lógos*, tiene perfecto sentido asumir que la escucha del discurso no es la única manera de acceder a una comprensión del *lógos*, ya que la incomprensión no se refiere entonces ni exclusiva ni principalmente a un discurso. (Esto demuestra, por cierto, ya la continuación del fragmento 1.) Es más, el que el *lógos* exista siempre es lo que da razón de la posibilidad de una comprensión que precede a su escucha. Para concluir, podemos decir que los defensores de la lectura 2 no están del todo equivocados al ver una relación entre el “siempre” y la distinción entre un “antes y después”. Pero esta relación no consiste en que el “antes y después” de la escucha confiera su sentido al “siempre”, sino que el existir siempre del *lógos* hace posible distinguir entre una incomprensión antes y después de haberlo escuchado.

21. La relación entre el sueño y las fantasías oníricas

Una dificultad que plantea el fragmento 21 consiste en entender la relación entre lo que García Calvo llama “el sueño de dormir” y “el sueño de soñar”. Este autor ofrece la siguiente interpretación de esta relación y de la oposición entre lo que vemos en el sueño y en la vida despierta: “... no es la banalidad de que lo que se ve durmiendo son sueños lo que ahí se dice, sino que esos sueños no son más que sopor o dormición (un poco al modo que Freud explicaba a veces los sueños como destinados a hacer dormir o dejar dormir), y es con esa situación con la que quiere razón que se compare lo que pasa con lo que vemos en la vida de vigilia: todas esas cosas que vemos, la realidad en suma, incluida la de nosotros mismos, es muerte de un modo semejante a como los ensueños son dormición, es decir, que son apariciones promovidas por la muerte y destinadas a mantener la morición o vida de la muerte, que es la realidad de nuestras vidas ...; el uso que hace razón de la analogía es astuto, pero razonable: aprovecha la actitud normal de relativo desprecio a las ensoñaciones, o en todo caso rechazo de su realidad (lo más deben leerse como símbolos, una especie de lenguaje que nos revela algo sobre una realidad otra que las ensoñaciones mismas), lo que las reduce a dormición, e.e. a mecanismos de morición (pues que el vivir es morir de modo análogo a como el dormir es también vivir), en todo caso incapaces de recibir fe alguna en su realidad última y directa, sino, lo más, posibles de leer como signos de un lenguaje ... que pueda revelar algo de una verdad extraña a las realidades al mismo tiempo que manifiesta en ellas (p. 356 s.).”

Las ensoñaciones nos apartan de la realidad de que estamos dormidos a fin de permitirnos seguir durmiendo, y de este modo se une la cercanía real de la muerte, que nos mostraría que nuestra presencia en el mundo no es un estado permanente, a la ilusión de un mundo privado que gira en torno a nuestra propia persona. Las

visiones del sueño nos alejan de una comprensión de la cruda realidad, que estamos dormidos y no vemos nada, para que podamos permanecer en ese estado que, si pudiéramos experimentarlo como lo que es, se nos revelaría como la antesala de la muerte y nos recordaría nuestro propio destino mortal. De ahí la paradoja de que la única “experiencia” posible del sueño consista en una ilusión, porque en el momento en que nos damos cuenta de que estamos soñando, nos despertamos. El sueño resulta ser, pues, el estado máximo de la represión de la muerte. Ahora bien, esta misma represión también se encuentra en el fondo de la actitud cotidiana, que se esfuerza por vivir de presente a presente, sumergiéndose en lo que nos muestra la experiencia sensible actual.¹⁶⁹ Al igual que en el sueño, esta actitud toma por lo “real” (aunque sea de mala fe) aquello que es visible en el presente.

Con mucha razón, García Calvo señala la afinidad entre la represión de la muerte en Heráclito y Freud. En su época tardía, también Freud llegó a relacionar la sexualidad estrechamente con la muerte. Las dos caras de la fuerza vital heraclítea aparecen en Freud bajo los nombres de las dos pulsiones fundamentales que rigen toda existencia humana, a saber: *éros* y *thánatos*, el impulso amoroso y el anhelo de muerte. Estas dos pulsiones Freud finalmente llegó a considerarlas inseparables.¹⁷⁰ ¿Quién no pensaría en la identidad de Hades y Dioniso (cf. 15)? Y ¿no es esta identidad precisamente aquello que -también en Heráclito- los hombres “reprimen” a toda costa? En fin, no es casualidad que la sexualidad y la muerte sean las dos grandes realidades de las que apartamos la vista.

Lejos de querer interpretar a Heráclito desde la psicología, me gustaría señalar que la represión tiene una dimensión y unos fundamentos que sólo se dejan abordar de manera filosófica (sin negar que la psicología puede y debe hacerse cargo, desde su perspectiva, del papel que tiene la represión en la vida humana). Aquí el pensamiento de Heráclito quizás podría aportar lo que está fuera del alcance de toda psicología, a saber: el fundamento de una reflexión filosófica acerca de cómo podemos hacer frente a nuestra situación vital -a lo que vemos en la vida despierta, si estamos de veras despiertos- sin evadirnos hacia las ilusiones en las que se refugia el entendimiento privado. La afinidad entre Heráclito y Freud no consiste principalmente en que Heráclito anticipa ideas que luego son importantes en Freud, sino en que aborda el mismo problema, si bien desde una perspectiva diferente. Por ello, la comprensión contemporánea de este problema podría beneficiarse de una apropiación más

¹⁶⁹ A mi parecer, la concepción de la actitud cotidiana que Heidegger elabora en *Ser y tiempo* tiene una de sus fuentes principales en una profunda meditación sobre los fragmentos de Heráclito. (Una huella manifiesta de esta meditación constituye por ejemplo la interpretación del fragmento 1 que se presenta en esta obra, p. 219.) La represión de la muerte da su forma a la actitud de la mayoría (el “se” en Heidegger) que rige nuestra comprensión cotidiana del mundo. Esta actitud consiste en una comprensión de la vida a partir del presente. Esta comprensión se concretiza en un saber que entiende el ser del mundo y de las cosas a partir de su ser presente (curiosidad, opinión, *polymathie*). La alternativa entre el modo de vida orientado hacia la totalidad de ésta o hacia la multiplicidad de los presentes, que constituye la doble posibilidad de afrontar o esquivar la certeza de la muerte, se refleja, pues, en la oposición entre los diferentes modos del saber y en la oposición entre las diferentes actitudes fundamentales que cabe tomar ante la vida, según si ésta se considera como un todo o se vive de presente a presente.

¹⁷⁰ Cf. Freud, *Más allá del principio del placer*, de 1920.

profunda del pensamiento de Heráclito. De este modo, cabría elaborar una interpretación de los sueños como la forma más radical de refugio en una realidad privada (cf. 89 y 2), que tiene su origen en una huida de la realidad de nuestra vida mortal en el mundo “uno y común” (89) de los despiertos.

28. El sentido del juego de palabras *dokéonta-dokimótatos*

Dóxa no sólo significa opinión, sino también reputación, y de este significado deriva el adjetivo *dokimós*, digno de buena opinión, cuyo superlativo encontramos en el fragmento 28. El *dokimótatos* es aquel de quien comúnmente se tiene la opinión más alta. El problema que plantea este fragmento consiste en saber si *dokimótatos* constituye sin más una caracterización positiva o si la vinculación a los *dokéonta*, aquello que es susceptible de opinión, entraña una cierta distancia crítica respecto del *dokimótatos* y su sabiduría. Me parece acertada esta última posibilidad, por la que también opta Bernabé (p. 132) en la traducción que cito. Según la interpretación alternativa (mantenida por ejemplo por Gigon, Guthrie y Fink), Heráclito diría que ni el que merece más crédito conoce más que meras *dokéonta*, con lo cual el fragmento hablaría del alcance limitado del conocimiento humano. Una razón importante por la que esta interpretación se ha podido difundir es que el contexto de la cita del fragmento en San Clemente muestra que éste entiende la sentencia sobre el *dokimótatos* como un reconocimiento de las limitaciones del conocimiento, que según él no nos puede dar una convicción (*pístis*) auténtica.¹⁷¹ Según Clemente, la sentencia significaría que “ni siquiera el más digno de confianza” puede llegar a un conocimiento seguro. El fragmento tendría entonces un tono escéptico y una cierta afinidad con los fragmentos en que Heráclito compara el hombre con la divinidad (cf. 79 y 83), en especial con el fragmento en que dice que el entendimiento divino tiene *gnômai*, y el humano, no (cf. 78).¹⁷²

Es cierto que según Heráclito, el conocimiento humano no es de la misma dignidad que el conocimiento divino, pero esto no significa que el ser humano no sea apto para conocer la verdad. No puedo entrar aquí a fondo en la difícil cuestión de lo que Heráclito entiende por *gnômai*. “Certezas”, traducen GL, “capacidad de juicio”, traduce Bernabé. Sin embargo, es importante subrayar que la certeza o la capacidad de juicio aquí se relacionan con el diferente modo en que el hombre y el dios conocen el ser de las cosas. El fragmento 41 indica que las *gnômai* constituyen un cierto tipo o modo de conocimiento que es exclusivo de la divinidad, a saber, justamente ese tipo de conocimiento por el que, según el fragmento 83, el conocimiento divino se distingue *cualitativamente* del conocimiento humano. Heráclito habla concretamente de que una *gnóme* que consiste en saber “cómo todas las cosas se conducen por medio de todas” (41, trad. Bernabé). Esta *gnóme* parece estar estrechamente relacionada con lo dicho en los fragmentos 1, 64 y 80, lo cual muestra una coincidencia de ese conocimiento con el *lógos*. El *lógos* también nos hace conocer cómo suceden

¹⁷¹ El contexto de la cita puede encontrarse en García Calvo, p. 60, y traducido al castellano en la p. 61. El problema que Clemente aborda es el de la relación entre razón y fe.

¹⁷² Esta relación fue establecida explícitamente por Guthrie, cf. GL, p. 294.

todas las cosas, de modo que la diferencia entre la sabiduría divina y el *lógos* no consiste en conocer algo diferente, sino en conocer lo mismo de diferentes maneras.

Al igual que en Parménides, el *lógos* tiene un parentesco con el conocimiento divino, ya que permite un acceso cognoscitivo al verdadero ser de las cosas. Sin embargo, este acceso al ser de las cosas no proporciona un conocimiento inmediato y adecuado, tal como cabe atribuírselo a la divinidad. El *lógos* manifiesta la unidad del ser a través de la diversidad de los aspectos, pero no nos muestra esta unidad tal como es “en sí”, sino solamente como lo común en la serie de los aspectos unilaterales. El hiato cualitativo entre el conocimiento divino y el conocimiento humano entraña que el conocimiento humano no posee la misma certeza que el conocimiento divino y que el hombre no tiene la misma “capacidad de juicio” que el dios. Esta diferente certeza nos puede mostrar también el fragmento 86: “Por incredulidad escapan al conocimiento la mayor parte de las cosas divinas.” No podemos tener una intuición inmediata y completa de la unidad de los opuestos, ya que sólo la podemos conocer de una manera discursiva. Por ello, el grano de verdad que hay en atribuir a Heráclito la tesis de que el ser humano no posee sino meras opiniones puede verse en que el *lógos* como forma máxima de nuestro conocimiento se comporta de una manera análoga respecto del conocimiento divino como las opiniones respecto del *lógos*. El conocimiento que posee la divinidad es inaccesible al hombre por principio, análogamente a como el *lógos* es inaccesible a los animales (cf. 82 y 83).

Sin embargo, no puede haber duda de que, según Heráclito, el *lógos* es una fuente de conocimiento auténticamente tal y que los hombres son capaces de adquirir un conocimiento verdadero. Sin negar que Heráclito efectivamente opone el conocimiento humano al conocimiento divino, lo dicho sobre el *lógos* y también sobre el *phrónēin* y *sophrónēin* parece incompatible con una restricción del conocimiento humano a la opinión o la apariencia. Heráclito admite expresamente la posibilidad de que los hombres conozcan y digan verdades (cf. 112), lo cual no es compatible con que no alcancen más que meras opiniones. El *lógos* es la forma del conocimiento específicamente humano y el modo en que la verdad se revela a los hombres. Aunque pocos llegan a un conocimiento pleno de la verdad y tal vez ningún hombre antes de Heráclito haya llegado a conocerla en toda su profundidad (cf. 108), no hay duda de que el ser humano en principio no sólo es apto para alcanzar un conocimiento auténtico, sino que la aspiración a ese conocimiento es intrínseca a su propia naturaleza (cf. 112, 113, 72, 2, 114, etc.).

Por ello, la afirmación de que aun el más acreditado no posee más que opiniones tiene que tener un sentido crítico. El fragmento 28 debe entenderse a partir de la distinción entre el *lógos* y aquellas formas de conocimiento que se caracterizan por su unilateralidad y su vinculación a la apariencia. Precisamente esto último es lo que caracteriza a la *dóxa* ya en el pensamiento griego de la época arcaica, como lo demuestra el papel que tiene en Parménides, en quien la *dóxa* aparece en plural bajo el nombre de “las opiniones de los mortales” y se considera como constitutiva del ámbito de la apariencia, opuesto a la verdad. Heráclito no sólo insiste a menudo en la importancia de que los hombres conozcan la verdad, sino que distingue expresamente el conocimiento genuino de la mera opinión. Esto ya por sí solo hace imposible dar al fragmento 28 el sentido de que el conocimiento de los hombres se limita a opiniones.

Aparte de los fragmentos en que la verdad se contrapone a algún tipo de opinión o ilusión (cf. 2, 72 y 89), esta distinción se manifiesta con una claridad especial en los fragmentos en que Heráclito critica a los eruditos por apoyarse en las opiniones de otros (40, 129), así como en aquellos fragmentos en que exhorta a no contentarse con meras opiniones y acudir a la realidad misma (55, 74, 101a y 107).

Aparte de que pueda parecer extraño cómo esta relación entre la verdad y la opinión en los fragmentos de Heráclito pudo pasar inadvertida a la hora de interpretar el fragmento 28, resulta igualmente curioso que los intérpretes que dan un sentido escéptico a este fragmento no parecen haber advertido que la discrepancia entre la buena reputación de un autor y la deficiencia de su saber es un tema recurrente en Heráclito.¹⁷³ Esta deficiencia no es, por supuesto, cuantitativa, sino que afecta a la índole del saber en cuestión y de aquello a lo que permite acceder.¹⁷⁴ Heráclito afirma una tal discrepancia entre reputación y saber expresamente para Homero (cf. 56) y Hesíodo (cf. 57). Estos autores pasan por ser los más sabios, pero tras constatar esta reputación o incluso darla por justificada (en el caso de Homero, cf. 56), Heráclito prosigue negando que el saber de estas autoridades valga para comprender lo más elemental. De este modo dice de Homero que no entiende lo que se muestra a plena luz del día (cf. 56; el mismo reproche se dirige a los hombres en general en los fragmentos 1 y 72) y atribuye a Hesíodo la incomprensión de lo que son el día y la noche como tales (cf. 57). Aunque Heráclito aparentemente no pone en duda la reputación de Homero como “el más sabio de los griegos (56)”, el reproche de ignorar lo más obvio y las diversas críticas dirigidas contra él en los demás fragmentos muestran claramente que estas palabras deben tomarse *cum grano salis*. Aunque Homero y Hesíodo gozan de la mayor reputación para la gente, Heráclito critica expresamente la confianza que se deposita en ellos (cf. 104), lo cual muestra claramente su actitud crítica ante quienes se consideran como los más acreditados. Esta actitud, que no tiene nada que ver con el reconocimiento de una limitación esencial del conocimiento humano, se manifiesta en la serie de críticas hacia sus antecesores y sus contemporáneos más famosos -con la única excepción de Biantes- que encontramos en los fragmentos de Heráclito. Los que tienen la reputación de ser los más sabios no entienden las cosas más obvias; he aquí la paradoja que está detrás de las críticas de Heráclito al saber de los poetas, eruditos y científicos.

El hecho de que Heráclito mencione tres representantes del saber teórico junto con el poeta Hesíodo (cf. 40) muestra que su actitud hacia los representantes de las diferentes formas de la *polymathie* es fundamentalmente la misma. Heráclito escoge estos autores precisamente porque son conocidos por la gran cantidad de su saber, a fin de ilustrar que la erudición no nos hace comprender lo que son las cosas. El parentesco con el modo de pensar de Hesíodo resulta especialmente claro en el caso de los pitagóricos.¹⁷⁵ Éstos comprendían la estructura del ser del mundo a través de

¹⁷³ A pesar de que esto ya había sido puesto de relieve por Karl Reinhardt, p. 233 s.

¹⁷⁴ Sobre los diferentes modos del conocimiento, véase el capítulo 1.

¹⁷⁵ Prefiero hablar de los pitagóricos y no de Pitágoras porque éstos solían atribuir sus propios desarrollos al maestro (cf. Kirk, p. 314), por lo cual es dudoso si las doctrinas pitagóricas que Heráclito conocía realmente procedían de Pitágoras en persona, aunque el fragmento 129 indica que Heráclito tenía un conocimiento directo de lo dicho por el propio Pitágoras. Acerca del contenido de las doctrinas

una serie de diferentes pares de opuestos, es decir, el pitagorismo comparte con Hesíodo la escisión de la unidad del ser en una dualidad y multiplicidad. Según Heráclito, la reputación de estos autores tiene su fundamento en el modo de pensar de la mayoría, que les otorga esta reputación (cf. 104). Hesíodo es el “maestro de los más” (57)¹⁷⁶ porque piensa como ellos. La mayoría concede la fama a aquellos autores que conozcan el mayor número de cosas dispersas y las ordene de la manera más convincente. Una vez que se escinde la unidad del ser en una dualidad y una diversidad, el saber ya no se mide por su carácter universal y por la profundidad con la que ahonda en la naturaleza de las cosas, sino por su amplitud, es decir, por la cantidad y diversidad de cosas que abarca. De este modo es posible que Homero, Hesíodo y Pitágoras tengan la reputación de ser los más grandes sabios, a pesar de que según Heráclito ellos se engañan acerca de la naturaleza de las cosas más elementales y manifiestas. No es de extrañar por tanto que Heráclito insista en la discrepancia entre la reputación de los autores más afamados y el valor real de su saber señalando la coincidencia entre su modo de pensar y el carácter del juicio que les concede su fama: opinión es su saber, opinión es su fama.

Hay que reconocer que en todos los fragmentos en que Heráclito habla explícitamente de la fama, ésta tiene un papel rotundamente positivo, y esta parece ser una de las razones de que también en el fragmento 28 la fama podía entenderse como señal de un valor positivo.¹⁷⁷ Sin embargo, hay que tener en cuenta que Heráclito en esos otros fragmentos no hace uso de la palabra *dóxa*, que precisamente por su relación al mero aspecto de las cosas es idónea para referirse a aquella fama que consiste en la popularidad y la estima de la mayoría. En una palabra, hay diferentes tipos de fama, y sólo así se evita que la mayoría se convierta en juez de los mejores, lo cual queda excluido por lo dicho en el fragmento 104. En primer lugar, podemos distinguir, en concordancia con la distinción entre “palabras y obras” (*épea kai érga*) del fragmento 1, la fama que corresponde a la esfera de los dichos y la fama que se adquiere por los hechos. En cuanto a esta última, las palabras que usa Heráclito son *kléos* y *timé* (cf. 29 y el verbo *timáo* en 24). Las grandes obras y los hechos heroicos se realizan en favor de lo común, y sólo para tales obras y hechos se adquiere la gloria. Hay un recuerdo colectivo en que se conserva la historia de las obras que destacan, y este recuerdo es el patrimonio común de todos los hombres. Una vez que

del Pitágoras histórico apenas poseemos conocimientos fiables y para hacernos una idea de sus doctrinas tenemos que recurrir a lo dicho por sus seguidores. De todas formas, también para Heráclito Pitágoras tenía el status de ser el fundador de una escuela (cf. .81), y es probable que Heráclito no distinguiera entre las doctrinas del propio Pitágoras y las doctrinas del pitagorismo de su tiempo.

¹⁷⁶ Trad. de Bernabé, p. 134.

¹⁷⁷ En los fragmentos que hemos aducido hasta ahora, no se nombra la fama directamente, sino que a lo sumo se enuncia su contenido, por ejemplo que Homero es el más sabio de los griegos o que los más están convencido de que el que más sabe es Hesíodo (cf. 57). No quiero dejar pasar la ocasión de mencionar que a la luz de lo dicho me parece altamente probable que éste también sea un juego de palabras intencionado que subraya la correlación entre “los más”, *pleístoi*, y la cantidad de saber, *pleísta*, lo cual sería un juego de palabras paralelo al que encontramos en el fragmento 28 y que se dejaría entender a partir de la interpretación que he desarrollado arriba. La caracterización cuantitativa de “la mayoría” corresponde a la caracterización cuantitativa del saber de quienes la mayoría escoge como sus maestros. Esta parece ser la explicación de que Heráclito no diga *hoi polloí*, como en otros casos.

pertenecen al pasado, los héroes y los hombres destacados son honrados indistintamente por todos los mortales (cf. 29). Sin embargo, mientras todavía viven, la mediocridad envidiosa de la mayoría tiende a difamar a las personas que destacan por sus virtudes y sus obras, como ocurrió con Hermodoro (cf. 121).

Ahora bien, la fama de la que se habla en el fragmento 28 y que aquí es relevante para nosotros es aquella que se concede a alguien por su saber, es decir, que corresponde no a lo hecho, sino más bien a lo dicho. También para esta fama vale que sólo lo que destaca es apto para ser recordado, pero un saber puede destacar de dos maneras diferentes, según si se refiere a la diversidad o la unidad del ser de las cosas. El saber que se refiere a la diversidad es el que corresponde al ámbito de la apariencia y no al ámbito de la verdad. La escisión entre dos formas de saber corresponde, pues, a la diferencia entre la apariencia múltiple que presentan las cosas y la unidad y universalidad de su naturaleza. Dicho de otro modo, el saber difiere según si las cosas se conocen por los sentidos o por el pensamiento (*nóos*, cf. 40, 104, y 114, o *lógos*).¹⁷⁸ La *polymathíe* tiene sus figuras destacadas que reciben su fama de la mano de la mayoría, que entiende las cosas a partir de la experiencia sensible y valora el saber en virtud de su cantidad. La comprensión de las cosas a partir del aspecto que presentan es lo que caracteriza esta forma del saber como *opinión*. El aspecto que las cosas “realmente” muestran es el que reconoce la mayoría, y lo que cree la mayoría es la opinión preferible. (Dicho en términos modernos, la mayoría determina lo que cuenta como normal y cuál es el aspecto que las cosas deben presentar normalmente.) De ahí que Heráclito vea una relación entre la opinión y el saber popular tradicional. Las primeras partes del fragmento 104 rezan así: “¿Dónde está su entendimiento <nóos> o su cordura <phrén>? Confían en aedos populares y toman a la muchedumbre como guía... (104)”.¹⁷⁹

Lo que Heráclito quiere decir en el fragmento 28 es obvio cuando uno piensa en que el juego de palabras expresa una correlación. El que goza de la mayor *dóxa*, el *dokimótatos*, es la autoridad principal para la esfera de los *dokéonta*. La mayoría tiene de un autor una buena opinión, *dóxa*, en virtud de que éste tiene a su vez una opinión acertada y fiable acerca del aspecto que presentan las cosas, y en esto consiste el mérito de los aedos populares y también de los demás representantes de la *polymathíe*. A este tipo de saber corresponde un determinado tipo de fama, la *dóxa*, y ésta se otorga por quienes se guían por la opinión. En cambio, cuando se trata de una fama por un saber auténticamente tal, la palabra no es *dóxa*, sino *lógos*: “En Priene nació Biante, hijo de Téutamés, cuyo renombre <lógos> fue mayor que el de los demás

¹⁷⁸ Hemos expuesto la distinción entre estas dos formas del saber en el primer capítulo. Al ámbito de la verdad corresponden el *lógos*, el *noûs* y el *phrónein* o *sophrónein*, mientras que al ámbito de la apariencia corresponden la *idía phrónesis* y la *polymathíe* (a las que hay que añadir la *dóxa*, aunque ésta sólo aparece en este fragmento 28). En Parménides, el ámbito de la apariencia se reconoce explícitamente como un ámbito propio, y esta es ciertamente también la actitud de Heráclito, si bien el saber acerca de este ámbito como tal no se considera, como en Parménides, como un saber autosuficiente e independiente.

¹⁷⁹ Dicho sea de paso, *phrén*, que aquí se equipara a *nóos*, es el sustantivo que corresponde a los verbos *phrónein* o *sophrónein* con los que Heráclito caracteriza la actividad de pensar conforme a la verdad en los fragmentos 112 y 113.

(39).¹⁸⁰ También aquí Heráclito llama la atención sobre la correspondencia entre la forma del saber y la forma de fama que revela la ambigüedad de la palabra correspondiente. Este paralelismo entre los dos significados de *lógos* y *dóxa* como un tipo de conocimiento y la correspondiente forma de fama debe de haber sido para Heráclito una de las instancias en que el lenguaje, sin que nos demos cuenta, revela la naturaleza de las cosas (cf. 1).

A estas luces podemos comprender la segunda mitad del fragmento 104, que contiene justamente una cita de Bías (o Biante) y reza: “sin saber que los más son malos y pocos los buenos.”¹⁸¹ Al comparar los citados fragmentos de esta manera, se ve claramente que la fama de Bías corresponde a un saber que se caracteriza por su oposición al saber popular. La fama que corresponde a Bías no consiste en la popularidad, su enseñanza no es de utilidad para quienes “se fían de aedos populares y toman a la muchedumbre como guía”, sino para quienes buscan conocer la verdadera naturaleza de las cosas y se fían de su propia inteligencia, no de las opiniones de otros (como Heráclito lo afirma para la *polymathíe*, cf. 129). Son sólo los mejores quienes honran a Bías y valoran sus dichos al comprender que contienen verdades importantes, por ejemplo que no hay que tomar a la muchedumbre como medida de lo que es bueno y malo. De ahí que la fama de Bías consista en ser recordado en los discursos verdaderos, como aquel del propio Heráclito. La fama que es *lógos* es la que vive en los discursos inteligentes de personas cuyo pensamiento es ajeno a la actitud que caracteriza a la mayoría. El saber que acumula la *polymathíe* se encuentra en todas partes, mientras que el saber que ofrece el pensamiento es poco en cantidad y difícil de encontrar (cf. 22). Son pocos que valoran el saber que proporciona el pensamiento y poca es la cantidad en que este saber se consigue, por lo cual es considerado poca cosa por la mayoría (cf. 9), que confunde la simplicidad de los pensamientos con su trivialidad y cree ya conocer suficientemente la naturaleza de las cosas que nos son familiares (cf. 17).

Para terminar mis consideraciones en torno a la sentencia sobre el *dokimótatos* y los *dokéonta*, conviene hablar de la relación de esta sentencia con aquella otra que supuestamente constituye la segunda parte del fragmento. Como lo ha mostrado Reinhardt (1942, cf. *Vermächtnis*, pp. 45 ss.; cf. también Marcovich, pp. 74 ss.), esta segunda parte constituye en realidad una cita independiente, es decir, las palabras “la Justicia desenmascarará a los fabricantes de mentiras y a los falsos testigos” no venían inmediatamente después de lo dicho sobre el *dokimótatos* porque las palabras *kai méntoi kai* (“y aun con todo y con eso”)¹⁸² no forman parte de la cita. Pero el mero hecho de que la frase que habla de los forjadores de mentiras se cite inmediatamente después de la sentencia sobre el *dokimótatos* y los *dokéonta* indica al menos el contexto al que ésta pertenecía en Heráclito, y nos indica nuevamente que el *dokimótatos* tenía un status negativo. Si el contexto del escrito de Heráclito unía las dos sentencias, esto significa que el *dokimótatos* se asociaba a quienes dicen cosas que se inventan (es decir, mentiras) o hacen suyas las opiniones arbitrarias de otros. Esta vinculación del *dokimótatos* a “los forjadores de mentiras y los falsos testigos” por

¹⁸⁰ Trad. de Bernabé, p. 140.

¹⁸¹ Trad. de Bernabé, *ibid.*

¹⁸² Trad. de García Calvo, p. 60.

cierto también es valiosa porque confirma nuestra sospecha de que Heráclito se refiere con el *dokimótatos* a los poetas -a Homero y Hesíodo- y a Pitágoras y sus seguidores. Lo dicho por los poetas tiene como fuente la fantasía y en cierto modo consiste en “mentiras”, es decir, en cosas que ellos o sus fuentes se han inventado sin realmente haber estado presentes a ellas, pero que sin embargo se cuentan como si hubieran sucedido. En cuanto a Pitágoras, Heráclito subraya el carácter fraudulento de la sabiduría de éste acusándolo de *kakotechníe*, que traduce Bernabé¹⁸³ por “malas artes”, y describiendo como él fabricó su sabiduría a partir de los escritos de otros (cf. 129). Puesto que, además, en el fragmento 81 se le llama “príncipe de los impostores (81)”, la segunda sentencia del fragmento 28 concuerda perfectamente con lo dicho sobre Pitágoras y su escuela.

El carácter negativo del *dokimótatos* se confirma también si se considera con cuidado la manera en que el propio Clemente entiende sus dos citas sucesivas. Entonces se ve claramente que Heráclito (en la comprensión de Clemente) se distancia del *dokimótatos*. Aunque es innegable que Clemente identifica los *dokéonta* con el saber humano en general, es igualmente cierto que entiende la sentencia como una condena de los *dokéonta* y del *dokimótatos*. Sólo porque no considera a Heráclito como alguien que enseña un saber, sino como un profeta, puede entender la sentencia como dirigida en contra del saber humano en general. Ni que decir tiene que esta interpretación no corresponde a la manera en que Heráclito se entiende a sí mismo, por lo cual su intención crítica respecto del *dokimótatos* queda atestiguada así por el texto de Clemente.¹⁸⁴ Con esto se deshace la apariencia de que la comprensión de la cita por Clemente está a favor de la tesis del sentido escéptico del fragmento, ya que este sentido depende de la interpretación de Heráclito como un profeta que accede a la verdad por un camino diferente del pensamiento. Sin esta interpretación, el distanciamiento del *dokimótatos* entraña que Heráclito considera el saber de éste como un saber deficiente al que opone ninguna revelación profética, sino un saber de una índole diferente.

Las dos sentencias del fragmento 28 tienen en común que se dirigen contra la difusión de la falsedad y de las opiniones arbitrarias. El aprecio del que gozan los autores cuyas opiniones se basan en meras apariencias constituye la cara opuesta de la incompreensión que muestran los hombres ante el discurso de Heráclito que les revela la verdad. Este discurso corre el peligro de ser confundido con la manifestación de la opinión personal de un autor (cf. 50), ya que a primera vista -o más bien a primera escucha (cf. 1)- simplemente parece ser un discurso más (cf. 1, 34). La verdad sólo puede manifestarse en forma del discurso de alguien, pero entonces se pone al mismo nivel que los discursos falsos e infundados y aparece como una opinión más que es indistinguible de la serie de las opiniones arbitrarias. He aquí la razón por la que Heráclito se ve obligado a llamar la atención sobre la diferencia de naturaleza entre el saber ofrecido por él y los pretendidos saberes de los autores más afamados.

¹⁸³ p. 131.

¹⁸⁴ Cf. Reinhardt, *Vermächtnis*, p. 46, quien también pone de relieve el sentido del juego de palabras *dokéonta-dokimótatos*, es decir, la relación entre los dos sentidos de la *dóxa*.

30 y 31. La estructura del cambio cósmico

Las dos interpretaciones del fragmento 31

Se reconoce comúnmente que los fragmentos 30 y 31 forman una unidad. También es obvio que estos fragmentos hablan del ser y devenir del cosmos. Ahora bien, un problema muy discutido consiste en cómo hay que interpretar el proceso en que el fuego se convierte sucesivamente en los demás elementos. La descripción de este proceso reza así: “Transformaciones del fuego: primero, mar, y del mar, la mitad tierra, la mitad ardiente huracán. La tierra se esparce como mar y se mide en la misma proporción que había antes de que se hiciera tierra (31).”¹⁸⁵ Este proceso se puede entender de dos maneras, dependiendo de si referimos la sucesión de fases al estado del cosmos en su conjunto o a la transformación entre sus partes. En el primer caso, el fragmento se entiende como una cosmogonía, en el segundo caso se entiende como descripción de un intercambio recíproco que constituye el estado permanente del cosmos. Dicho de otro modo, el proceso puede entenderse como cosmogónico o bien cosmológico. Aunque esta segunda interpretación, que empezó a imponerse con la aparición del libro de Karl Reinhardt en 1916, hoy en día es aceptada por la gran mayoría de intérpretes, la interpretación del proceso como cosmogonía ha sido predominante en la antigüedad al menos desde Aristóteles o Teofrasto hasta principios del siglo XX. Esta lectura cosmogónica del fragmento 31 es inseparable de la tesis de que Heráclito afirma una conflagración periódica del mundo. Los autores estoicos y cristianos a través de los que nos han llegado muchos fragmentos de Heráclito veían en esta tesis una anticipación de sus propias doctrinas, y el fragmento 31 se cita por San Clemente precisamente con el fin de mostrar que Heráclito enseña una conflagración.

No es difícil comprender por qué pudo imponerse esta interpretación. Si Heráclito dice que el cosmos es fuego (cf. 30) y que éste se convierte sucesivamente en los demás elementos (cf. 31), cabe entender fácilmente que el fuego constituye el estado originario de la materia, del que han surgido sus otras formas de existencia. El lector entiende entonces el proceso en que el fuego se convierte en los demás elementos como el surgimiento de la estructura del cosmos a partir de un estado primitivo en que todo era fuego. Puesto que Heráclito no describe simplemente cómo surgen los diferentes elementos sucesivamente de las conversiones del fuego, sino que habla de ellos en tanto que constituyen diferentes regiones cósmicas, se refuerza la impresión de que está describiendo el surgimiento del cosmos; no dice que el fuego se convierte en agua, sino en mar, por lo cual el lector puede suponer sin más que se describe el surgimiento del mar y de la tierra. Ahora bien, si el fragmento se entiende así, la reconversión de la tierra en mar significa forzosamente la desaparición de ésta, y así el lector se ve llevado a la conclusión de que el proceso se invierte y también el mar acabará convirtiéndose nuevamente en fuego. De esta manera parece deducirse de lo dicho en el fragmento la profecía de una conflagración del cosmos. Si el “todo es fuego” se entiende a partir de la búsqueda de los milesios de la forma primitiva de la

¹⁸⁵ Trad. de Bernabé, p. 135, que incorpora, como es usual, la conjetura de Burnet leyendo “la tierra se esparce como mar” en lugar de “el mar se esparce”.

materia, parece natural combinar este pensamiento, como ellos hicieron, con la idea de un comienzo en que toda la materia existía en su estado primitivo. Cuando se entiende el “todo es fuego” al modo del “todo es agua” y “todo es aire” de los milesios y se asocia la cuestión por la forma originaria del ser material con la cuestión por el origen del cosmos, el fragmento 31 se lee inevitablemente como una cosmogonía. Y puesto que el proceso que se describe es reversible, es igualmente inevitable encontrar ahí la tesis de una conflagración periódica en la que el cosmos vuelve a su estado originario. No es de extrañar, pues, que Aristóteles y Teofrasto, quienes tomaban a Heráclito por un físico al estilo de los milesios, parecen haber sido los primeros en atribuir esta tesis a Heráclito.¹⁸⁶ Como ha mostrado Karl Reinhardt, esta interpretación cosmogónica del fragmento 31 debe de haber sido el origen y el apoyo principal de la creencia de que Heráclito sostiene una conflagración.¹⁸⁷

A mi parecer, la interpretación cosmogónica ya de suyo es difícil de llevar a cabo de una manera concreta, lo cual se muestra si intentamos precisar cómo hay que concebir el proceso de las conversiones del fuego. Si las fases no han de ser simultáneas, una fase tiene que terminar antes de que pueda empezar la siguiente. Podemos preguntarnos entonces si la totalidad de un elemento se convierte al mismo tiempo en otro elemento diferente o más bien una parte tras otra. Es obvio que hay que decir esto último, pero entonces aquella parte de un elemento que ya se haya convertido en otro tiene que esperar a entrar en la próxima fase de conversión hasta que las demás partes del elemento hayan terminado de convertirse, lo cual resulta difícil de concebir. (Por ejemplo, el mar no empezará a convertirse en tierra hasta que el último resto de fuego se haya convertido en mar, y éste no empezará -o más bien continuará- su reconversión final en fuego hasta que el último resto de tierra se haya vuelto a convertir en mar para recobrar primero “la misma proporción que antes de convertirse en tierra”.) De lo contrario, ya se admitiría que las diferentes fases descritas del proceso acontecen a la vez.

¹⁸⁶ En cambio, Platón, *Sofista*, 242 d-e, da un importante testimonio en contra de una conflagración en Heráclito. El testimonio de Aristóteles se suele considerar menos claro que el de Teofrasto, pero al menos *De caelo* I, 19, 279 b 12. (que por cierto podría ser fruto de un malentendido del mencionado pasaje de Platón) suele admitirse como testimonio válido de que Aristóteles creía encontrar la tesis de una conflagración en Heráclito (cf. Kirk p. 321, a cuya conclusión se opone, sin embargo, Conche, p. 286). Al contrario que Kirk creo que también Física III, 5, 205 a 4 se refiere claramente a una conflagración. Kirk sostiene que el sujeto de la frase *hápanta gínesthai pote pôr* es el fuego, de modo que Aristóteles dice “el fuego deviene todas las cosas” (y no “todas las cosas devienen fuego”) y añade que “*pote*” no se refiere a una sola vez, sino que significa “tarde o temprano”. De esta manera, la frase parece decir más bien que el fuego deviene todas las cosas una tras otra, y esto se correspondería muy bien con lo dicho en el fragmento 90 en que Heráclito compara la relación entre el fuego y todas las cosas con aquella entre el oro y las mercancías. Pero el contexto deja bien claro que Aristóteles está hablando justamente de la posibilidad (o imposibilidad) de que un elemento se convierta en la totalidad de cuanto existe.

¹⁸⁷ Cf. 163 ss. A mi juicio, el análisis de Reinhardt invalida definitivamente el recurso a la autoridad de los “testimonios en favor de una conflagración en Heráclito”, ya que estos testimonios sólo demuestran que el fragmento 31 puede interpretarse como una cosmogonía (cf. Kirk, p. 323). Una interesante defensa contemporánea de la conflagración en Heráclito se puede encontrar en Mondolfo, especialmente p. 267 ss. Otro defensor reciente de la lectura cosmogónica del fragmento 31 es Kahn (p. 134 ss.), quien admite, sin embargo, que Reinhardt ha tenido éxito en desacreditar el recurso a la autoridad de los testimonios.

Otra pregunta que cabe plantear es si las transiciones entre los elementos en cada fase siguen una sola dirección o si son recíprocas. Al parecer habrá que decir esto último para no entrar en conflicto con los datos de la experiencia. Entonces las conversiones que se describen han de entenderse como conversiones recíprocas en que una tendencia es más fuerte que la otra, de modo que la totalidad de un elemento se convierte poco a poco en el otro. Pero esto de nuevo hace difícil separar las fases sucesivas del proceso y distinguir la transición del mar en tierra de la fase de transición inversa. De todas formas, las fases se distinguen entonces sólo desde un punto de vista global en virtud de una conversión predominante, ya que la misma conversión es común a fases inversas. Pues bien, si el comienzo de una fase no excluye que siga ocurriendo una conversión en sentido inverso, ¿por qué habría de excluirse que el elemento que resulta de una conversión se transforme en otro elemento diferente antes de que la fase de conversión haya terminado para la totalidad de un determinado elemento? Si la conversión de fuego en mar es compatible con la conversión contraria de mar en fuego, ¿por qué ha de excluir la transición del mar en tierra? La comprensión abstracta del proceso como sucesión de fases muestra su carácter artificial en el momento en que uno trata de entender esta sucesión de una forma concreta. No voy a insistir más en estas dificultades, sino que intentaré poner de relieve la escasa plausibilidad de la lectura cosmogónica a partir de lo dicho por Heráclito mismo. Este análisis no tiene la finalidad principal de mostrar que esta lectura es errónea, sino de llevar a una comprensión más profunda de cómo entiende Heráclito la relación entre el fuego y los demás elementos.

1) Si se examina cuidadosamente el texto de la secuencia de los fragmentos 30 y 31, se muestra que Heráclito en el fragmento 30 afirma que la estructura del cosmos es eterna e inmutable. Parece bastante obvio que en la primera frase del fragmento 30, la afirmación del carácter inengendrado (y por ende también incorruptible) del cosmos se retoma en el “fue, es y será”. Pero esto entraña que el “fue, es y será” debe tener un significado existencial, y no predicativo, aunque luego sigue la caracterización del cosmos como “fuego siempre vivo”, que podría entenderse como un predicado. Por consiguiente, esta última expresión debe leerse como una aposición, de modo que, si puntuamos la frase, tenemos que insertar dos puntos (o una coma o punto y coma) entre “fue, es y será” y “fuego siempre vivo”. Una tal puntuación la encontramos por ejemplo en la traducción de Alberto Bernabé (p. 135): “Este orden del mundo ... no lo hizo dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas.”¹⁸⁸ Afirmar que el cosmos existe siempre parece excluir que el cosmos siempre renace y perece. Pero aun si la frase se entiende de manera predicativa, el “ser siempre fuego” resulta incompatible con el devenirlo alguna vez. Además, el “ser fuego” se opone forzosamente a un “no ser fuego” que sólo puede significar “ser otro elemento

¹⁸⁸ Porque en los tiempos arcaicos no existían signos de puntuación, el lector o intérprete tiene que reconstruir por su cuenta la estructura gramatical del texto. En nuestro comentario a la primera frase del fragmento 1 vimos que ya Aristóteles se quejó de la dificultad de puntuar las frases de Heráclito.

diferente". Pero entonces la afirmación de que el cosmos "fue, es y será fuego" entraría en conflicto con la afirmación de que el fuego deviene mar y tierra.¹⁸⁹

Esta incompatibilidad del fragmento 30 con una cosmogonía no escapó a los lectores antiguos. La solución que Clemente y Alejandro de Afrodisia (cuya opinión conocemos a través de Simplicio) proponen consiste en entender la relación entre el carácter eterno y perecedero del cosmos como una especie de *coincidentia oppositorum* basada en un doble significado de la palabra *kósmos*. Según ellos, el cosmos es eterno en el sentido de que siempre existe el mismo sustrato material y el mismo proceso de su desplegarse y corromperse. Como observa Alejandro, en realidad habría que decir que el cosmos así entendido no nace y perece, sino que cambia. Pero sin duda, Heráclito en el fragmento 30 entiende por cosmos el mundo tal como lo conocemos, y no simplemente algún sustrato material suyo, del que no tendría sentido negar que ha sido producido por alguien. Por lo demás, parece imposible que en tiempos arcaicos "cosmos" se entendiera como plenamente disociado de su significado originario de "orden".¹⁹⁰ Este orden tampoco puede entenderse en un sentido temporal. Aquello que alguien puede haber producido (*epoíese*) es una estructura presente, no un proceso cíclico que siempre se encuentra en una sola de sus fases.

Si se quiere leer el fragmento 31 como una cosmogonía, es menester interpretar las medidas del fragmento 30 como referidas a lapsos de tiempo en que el fuego sucesivamente se enciende y se apaga.¹⁹¹ Por eso es un detalle sumamente importante que en la última frase de este fragmento Heráclito hable de un medir que se refiere indudablemente a una cantidad de materia, porque esto significa que muy probablemente las medidas del fragmento 30 también se refieran a este tipo de cantidades. Es decir, resulta poco verosímil que el "se mide" (*metréetai*) no se refiera a las "medidas" (*métra*) de las que se habla anteriormente (30 venía poco antes de 31 y tal vez lo precedía inmediatamente), sino a medidas en un sentido diferente. Es más, la relación entre el medir del fragmento 31 y las medidas del fragmento 30 se muestra con toda claridad si tenemos en cuenta que aquello que "se mide" es el resultado de las conversiones del fuego, su encenderse y apagarse, a las que se refieren las "medidas" del fragmento 30.¹⁹² Ahora bien, si las medidas se refieren a cantidades de

¹⁸⁹ Dejo aquí de lado las cuestiones filológicas de la posibilidad del uso de una cópula temporal en el pensamiento arcaico y de si es probable que Heráclito usara la fórmula "fue, es y será", que normalmente se empleaba en un sentido existencial, de una manera predicativa. También dejo de lado que parece tratarse aquí de una fórmula fija con un sentido existencial.

¹⁹⁰ El significado de *kósmos* en los tiempos de Heráclito es a lo sumo "orden del mundo" y no "mundo" sin más, ya que este significado técnico no parece haber existido todavía en tiempos de Heráclito. (Sobre esta cuestión, cf. especialmente Kirk, p. 311 ss.) Si esto es cierto, la eternidad del *kósmos* (y aun más de "este" *kósmos*) significa la eternidad del presente orden del mundo, de modo que el fragmento 30 excluye una conflagración. Pero aun si el significado técnico de *kósmos* como "mundo" ya existiera, no parece posible que *kósmos* se disociara completamente de su significado originario. Decir que el cosmos es eterno en ningún caso puede significar que siempre surge la misma estructura a partir de un mismo sustrato material. Para los textos de Clemente y Simplicio, cf. García Calvo, p. 240 ss.

¹⁹¹ Este pensamiento se puede expresar poniendo el artículo indefinido, como lo propone Kirk (p. 317), de modo que se leería: el cosmos es *un* fuego, pero creo que esto no es necesario, ya que el fragmento habla del cosmos como un todo unitario.

¹⁹² Cf. Reinhardt, p. 177; Kirk, p. 318.

materia, el fragmento 30 dice que el fuego cósmico siempre mantiene un equilibrio simultáneo entre su encenderse y su apagarse. Si en este sentido el fuego se enciende y se apaga “en medidas”, esto quiere decir que no se enciende y se apaga “en su totalidad”, de modo que una parte del fuego siempre está encendiéndose y la otra parte se encuentra en la transición inversa. Esto significa que el cambio del fuego descrito en el fragmento 31 sigue al mismo tiempo dos direcciones opuestas y no puede entenderse como una cosmogonía seguida de una conflagración.

También el sentido de la expresión “fuego siempre vivo (*pûr aeízoom*)” entraña que las diferentes fases del proceso cósmico acontecen a la vez y constituyen juntas el estado permanente del cosmos. Según Heráclito, el apagarse del fuego -su conversión en otro elemento- significa su “muerte” (cf. 76 y 36). Si el cosmos se caracteriza como “fuego siempre vivo”, el “encenderse y apagarse en medidas” debe entenderse como simultáneo, ya que sólo así el fuego puede llamarse “siempre vivo”, y no como ora vivo ora muerto. Decir que el fuego cósmico vive siempre significa que la parte que se apaga se compensa con la parte que se enciende, de modo que el cosmos siempre se mantiene en el mismo estado proporcional entre fuego que se enciende y fuego que se apaga. Las “medidas” se refieren por tanto a cantidades de fuego que se están encendiendo o apagando.

Si el fuego se enciende y se apaga a la vez, y no de forma alterna, las diferentes fases del proceso cósmico que son las conversiones entre los elementos tienen que entenderse como conversiones simultáneas que se compensan mutuamente. Las diferentes fases del proceso cósmico son sucesivas en tanto que cada parte de la materia del cosmos las atraviesa una tras otra, pero no son sucesivas en el sentido de que sean los estados sucesivos de la materia del cosmos entero.¹⁹³ El análisis del texto de los fragmentos 30 y 31 muestra, pues, que las diferentes conversiones descritas tienen que entenderse como simultáneas, si bien son sucesivas para cada una de las partes de la materia por separado. La transformación del fuego, que es la materia del cosmos, siempre sigue el mismo proceso, pero no todo el fuego se encuentra al mismo tiempo en la misma fase de este proceso. Si Heráclito describe cómo el fuego se convierte sucesivamente en mar y tierra y como de éstos vuelven a surgir otra vez mar y fuego, su propósito consiste en describir dos transiciones inversas que ocurren a la vez, y no dos procesos sucesivos cuyas fases constituyen los estados del mundo como un todo.¹⁹⁴

¹⁹³ Un malentendido que encontramos en Kahn (cf. p. 139 s.) consiste en pensar que los que no interpretan el fragmento 31 como una cosmogonía, al decir que las diferentes fases del proceso cósmico acontecen al mismo tiempo, niegan que en el fragmento 31 se describe una sucesión. Por supuesto no cabe ninguna duda de que las fases descritas se suceden una tras otra, pero la cuestión está en si esta sucesión afecta al contenido del cosmos en su conjunto o a las partes de la materia del cosmos por separado, de modo que diferentes partes pueden encontrarse al mismo tiempo en diferentes fases del mismo proceso. Sólo en el primer caso cambia la estructura del cosmos, mientras que en el segundo caso la sucesión de las conversiones de su materia es compatible con la permanencia de su estructura, al igual que los ríos siempre son los mismos a pesar de que nadie negaría la sucesión en el flujo continuo de sus aguas. (Cf. Reinhardt, p. 177.)

¹⁹⁴ Como luego quedará más claro, este carácter simultáneo también se revela en la descripción de la segunda fase del proceso en que se describe la doble conversión simultánea del mar en dos direcciones diferentes.

2) La interpretación cosmogónica resulta incompatible con el estilo, el tema y, sobre todo, el contenido del pensamiento de Heráclito. El cosmos ya no sería “este mundo” (30) nuestro, las cosas de las que Heráclito hablaría ya no serían aquellas con las que los hombres están familiarizados y que pueden percibirse y comprobarse (cf. 55), sino objetos de una construcción erudita. Sería un mundo en el que todo llega a ser mar y el mar llega a desaparecer por entero y en que todo empieza por ser fuego y al final vuelve a serlo. El mundo del que Heráclito habla es el mundo en que transcurre la vida y la muerte de los hombres, en que uno puede preguntarse cómo debe vivir para estar en concordancia con la naturaleza de las cosas (cf. 112). Aplicado a este mundo, tal como lo conocemos, el proceso cosmogónico tendría que encontrarse en la fase en que el mar se convierte en tierra y fuego (*prestér*), ya que sólo en esta fase los diferentes elementos coexistirían. Sólo en esta fase intermedia habría propiamente un mundo y sólo en ella la vida sería posible. Pero el hecho de que nuestro mundo constituya un mero estado intermedio del proceso cósmico no es compatible con la pretensión de Heráclito de presentar una sabiduría válida para todos los tiempos (cf. 1, 50, 108). No tendría sentido decir que también en las demás fases existe el *lógos* que contiene la verdad sobre la vida humana en el mundo, ya que no habría vida humana y por ende tampoco seres capaces de hablar o escuchar.¹⁹⁵

Todavía más grave resulta la incompatibilidad de la supuesta cosmogonía con el contenido del pensamiento de Heráclito en general y con lo dicho en diversos fragmentos particulares. La existencia exclusiva de algunos elementos -fuego y mar- resulta incompatible con el modo en que Heráclito concibe la relación de los contrarios, que son cada uno lo que son en su contraste con el otro. Las cualidades contrarias siempre se complementan mutuamente.¹⁹⁶ No sólo en el orden de la sucesión es necesario un equilibrio entre los contrarios, sino ante todo en el orden de la coexistencia. Del mismo modo que en una ciudad no pueden existir sólo niños, sino que éstos deben coexistir con los adultos que los educan (cf. 121), también es imposible que todo el cosmos consista en fuego, que entonces no tendría nada que calentar ni que quemar. Si el fuego es “la muerte de la tierra” (76), difícilmente puede haber fuego sin tierra cuya muerte continua es necesaria para que el fuego se mantenga vivo. Es una idea central en Heráclito que al desaparecer un contrario también desaparece el otro (cf. especialmente 23, 51, 53, 99, 125). No se ve cómo el fuego en su estado encendido podría seguir existiendo por sí solo, fuera de la proporción con otro elemento del que nutrirse y con el que interactuar. En los fragmentos 36 y 126, los cambios entre los elementos y sus cualidades se describen como sucediendo continuamente y son inseparables de la existencia de los elementos, lo cual resulta incompatible con un estado en que todo es mar o todo es fuego. La posibilidad de que el cosmos entero se reduzca al modo de ser de un solo elemento también queda excluida por la función constitutiva de los elementos para la estructura del espacio cósmico (cf. 31). Un cielo sin tierra y una tierra sin cielo son nociones intrínsecamente absurdas, al igual que la justicia sólo se muestra como lo que es

¹⁹⁵ A esto se puede añadir la observación de Karl Reinhardt (nota a la p. 178) de que en las cosmogonías al uso el cosmos nunca constituye una fase intermedia, sino -como es lógico- la fase final.

¹⁹⁶ Cf. Kirk, p. 333.

porque existen injusticias (cf. 23) y la noche es noche y oscuridad gracias a su contraste con las estrellas (cf. 99), del mismo modo que la luz es luz en su unión con la sombra.

La interpretación cosmogónica de las transiciones entre los elementos no sólo es incompatible con la manera en que Heráclito concibe las relaciones entre cualidades contrarias en general y las cualidades del ser material en particular, sino que queda descartada directamente por lo dicho en diversos fragmentos. En el fragmento 90, Heráclito compara la relación entre el fuego y los demás elementos con la relación entre el oro y las mercancías. Como es obvio, no es posible que en algún momento se remplacen *todas* las mercancías por oro, sino que debe haber siempre una circulación continua y equilibrada entre el oro y las cosas que se cambien por él. A través de esta comparación Heráclito aclara cómo hay que entender que “el fuego por todo se cambia” (90). Es posible cambiar todo por oro y oro por todo, pero no es posible que en algún momento todo lo que exista sea oro.¹⁹⁷

La misma dependencia mutua de los contrarios se desprende también de otros dichos de Heráclito. El fragmento 99 nos enseña que la oscuridad de la noche es lo que es gracias a su contraste con la claridad de la luz, lo cual entraña evidentemente que también vale lo inverso. No es posible luz sin oscuridad y por tanto es imposible un estado en que lo único existente sea fuego. El carácter irreal de la ficción de una desaparición del fuego solar (cf. 99) tiene su equivalente en la ficción del fragmento 7: “Si todas las cosas se convirtiesen en humo, el olfato <literalmente: las narices> las distinguiría.” Heráclito da a entender que esto no va a suceder, lo cual se muestra también en el carácter imposible de aquello que él nos invita a pensar, pues también las narices se habrían convertido en humo y ya no podrían oler nada.¹⁹⁸ En el fragmento 94, la posibilidad de una ruptura del equilibrio cósmico en favor de una presencia desproporcionada del fuego se niega expresamente: “El Sol no rebasará sus medidas. Pues si no, las Erinias, servidoras de la Justicia, darán con él.”¹⁹⁹ Es difícil de explicar cómo un sol cuyo fuego consumiera el cosmos entero podría mantener sus medidas, aun si fuera más grande que un pie humano (cf. 3). No importa si por

¹⁹⁷ Cf. Kirk, p. 347 s. Obsérvese que la analogía expresamente está pensada para ilustrar la relación entre el fuego y *todas* las cosas. Por ello no parece viable alegar, como Kahn (p. 150), que ninguna analogía es completamente adecuada y que este es un aspecto irrelevante en que la analogía puede romperse. El símil de Heráclito pretende ilustrar precisamente el modo en que el fuego se convierte en todo, y si no sirve para ilustrar una conflagración, el intercambio entre el fuego y todas las cosas debe entenderse de otra manera. Tampoco resulta convincente la salida de Mondolfo (p. 277), quien refiere el símil a un intercambio total entre el oro y las mercancías *entre comerciantes determinados*: el vendedor da todas sus mercancías y el comprador todo su oro, de modo que tenemos un intercambio total de las mercancías por oro y de éste por mercancías. Como es obvio, esta perspectiva relativa y limitada no pertenece al símil y correspondería más bien a lo que sucede en alguna parte del cosmos. Heráclito habla del oro y las mercancías *en general*, del mismo modo que se refiere a la totalidad del fuego y de las cosas. Pero incluso si consideramos el símil como propone Mondolfo, no tenemos derecho a cambiar subrepticamente de perspectiva, limitándonos a considerar al final tan sólo lo que tiene cada uno de los dos comerciantes por separado -o bien sólo oro o sólo mercancías-, sino que tenemos que adoptar la misma perspectiva que al principio y reconocer que siguen coexistiendo el oro y las mercancías, sólo que las mercancías se han convertido en oro, y éste en mercancías. Ambas conversiones son una y la misma y guardan el mismo equilibrio global entre las mercancías y el oro.

¹⁹⁸ Cf. Reinhardt, nota a la p. 180, quien también remite por la forma hipotética al fragmento 15.

¹⁹⁹ Trad. de Bernabé, p. 135.

medidas se entiende el camino, ya que una conflagración entraña también una grave alteración de las relaciones espaciales entre el sol y el resto del cosmos. Un aumento del tamaño visible del sol significa forzosamente su acercamiento a la tierra y viceversa: las medidas espaciales del camino del sol son inseparables de sus medidas en sentido usual.

El doble sentido del fuego y su anterioridad a los demás elementos

A estas luces parece extraño que la interpretación cosmogónica haya podido tener tanto protagonismo a lo largo de la historia. Pero ya vimos que esta interpretación puede parecer extremadamente plausible. Si el fuego se entiende como un elemento entre otros y como origen de los demás elementos, es difícil no entender el fragmento 31 como una cosmogonía. Nuestro análisis del texto del fragmento 30 nos da, sin embargo, la clave para deshacer este malentendido. Este fragmento muestra claramente que el fuego no se reduce a su estado encendido, sino que posee una naturaleza doble, como fuego que se enciende y se apaga. No puede ser de otra manera, puesto que el ser del fuego es el soporte material -por así decir: la encarnación- de la unidad de los opuestos.

Cuando no se tiene en cuenta esta doble naturaleza del fuego, su prioridad sobre los demás elementos no se entiende como una prioridad del estado encendido sobre el estado apagado en tanto que son diferentes posibilidades propias de la naturaleza unitaria del ser material (que en virtud de esta primacía se deja entender como “fuego”), sino como una prioridad causal y temporal de una forma de materia sobre otras formas de materia diferentes. La prioridad ontológica y cronológica del fuego que afirma Heráclito en el fragmento 31 se entiende entonces forzosamente como una prioridad en el sentido usual de una anterioridad en el orden del ser y en el orden del tiempo.²⁰⁰ Si el fuego se considera simplemente como un estado del ser material al mismo nivel que los demás elementos, la prioridad del fuego tiene que entenderse como la prioridad de un origen o de una causa. Si los elementos surgen sucesivamente a partir de un estado anterior en que todo es fuego, este proceso forzosamente se entiende como una cosmogonía. Sin embargo, si tenemos en cuenta que “fuego” es el nombre del ser material como tal y que los demás elementos también son fuego, se ve que la anterioridad ontológica y cronológica del estado encendido no se debe entender al modo en que una causa precede a su efecto o un origen a aquello que deriva de él. La ambigüedad del nombre “fuego” como nombre del fuego encendido y de todo ser material en general tiene su razón en que, por un lado, el fuego y los demás elementos tienen una unidad de naturaleza y, por otro lado, en que dentro de esta unidad de naturaleza el modo encendido del fuego tiene una cierta anterioridad y primacía. De ahí que la naturaleza unitaria del ser material, que

²⁰⁰ Partiendo de este punto de vista, Kahn (p. 152 s.) piensa que negando que hay una cosmogonía en Heráclito, se niega la prioridad cronológica del fuego sobre los demás elementos. Su conclusión es que entonces ya no habría un sentido natural en que los elementos se dejarían considerar como conversiones del fuego, puesto que con igual derecho se podría considerar el fuego como un derivado del agua o de la tierra.

constituye una unidad de opuestos, se determine a partir de uno de sus modos de ser contrarios: la naturaleza unitaria del todo se identifica con uno solo de sus dos modos de ser contrarios en virtud de que este se deja considerar como su modo de ser privilegiado.

Este significado doble de un término que designa a la vez un lado de una unidad de oposición y la naturaleza de esta unidad de oposición como un todo es una figura recurrente en el pensamiento de Heráclito.²⁰¹ Esta identidad de un opuesto con la naturaleza de un par de opuestos se afirma para una serie de oposiciones fundamentales. La unidad de vida y muerte pide el nombre de vida (cf. 32, 48); la naturaleza unitaria de guerra y paz -o discordia y justicia- se articula por el nombre de guerra o discordia (cf. 53 y 80). Del mismo modo, la unidad formada por el fuego y los demás elementos se debe comprender concibiendo éstos a partir de aquél, y no a la inversa. La naturaleza unitaria del fuego encendido y apagado (es decir, la unidad de naturaleza del fuego y los demás elementos) se llama, pues, según el fuego encendido, lo cual genera el inevitable peligro de confundir ambos sentidos en que se habla del fuego.

Todos estos pares de opuestos muestran la misma relación de anterioridad y posterioridad temporal. La paz es el resultado de la guerra; la justicia pone fin a la controversia; la muerte acaba con la vida; y el apagarse del fuego es el fin de su arder. Sin embargo, en todos estos casos la prioridad de un opuesto sobre el otro no significa que uno de ellos se deje entender como un comienzo en sentido absoluto. La guerra tiene como fin intrínseco la paz, la discordia tiende en sí misma a la instauración de la justicia, del mismo modo que la vida tiende a la muerte y el arder del fuego a su apagamiento. Pero esto no significa que los primeros estados puedan constituir cada uno un comienzo absoluto. Más bien, la guerra, la discordia, la vida y el fuego encendido remiten a su vez a un estado contrario del que han surgido. La diferencia no está en que un contrario sea el origen o la causa del otro, sino en el lugar que ocupan dentro de la unidad de un mismo proceso, del que constituyen respectivamente el comienzo y el final. En el segundo capítulo hemos puesto de relieve que cada unidad de opuestos existe en forma de un proceso en que alternamente predomina un opuesto sobre el otro, es decir, en que se da una sucesión alternante entre los correspondientes estados contrarios. Ahora vemos que este proceso no es simplemente una alternancia, sino que posee un orden temporal intrínseco en que uno de los opuestos predomina al principio y el otro al final. La existencia de un contrario sólo es posible como unido a la existencia del otro en la unidad de un mismo

²⁰¹ Esta extraña ambigüedad en que el nombre de un opuesto es también el nombre para la oposición entera, de modo que la parte parece identificarse de alguna manera con el todo, ha sido puesta de relieve por Held (p. 195 ss.) y por Dilcher (p. 102 s.). En todo caso, hay que tener presente que el doble uso del mismo término parece exigirse por la estructura de las cosas mismas y no tiene nada que ver con un uso impreciso de las palabras. Heráclito es plenamente consciente de esta ambigüedad e incluso llama la atención sobre ella (cf. 32). Esta identificación de un lado de una oposición con el todo no es exclusivamente propia del pensamiento de Heráclito. Un ejemplo muy corriente de una tal identificación nos lo puede brindar la identificación de la unidad de día y noche con el día. La necesidad de ampliar el significado del nombre de una de las partes de tal manera que se convierta en nombre del todo se debe comprender a partir del sentido de la primacía ontológica que tiene dentro de una unidad de oposición un opuesto sobre el otro.

proceso y no se deja pensar por separado. Este proceso sólo es posible como una totalidad: sus partes son inseparables, por más que su transcurso tenga que seguir un orden temporal prefijado.

Aunque el comienzo del proceso surge de la fase final de otro proceso igual, el encenderse del fuego no debe entenderse como la continuación de un estado anterior, sino como un comienzo nuevo. Del mismo modo que el nacimiento es anterior a la edad adulta y la muerte el encenderse del fuego tiene que preceder a su apagamiento. Así cabe entender cómo el estado encendido del fuego puede ser intrínsecamente anterior al estado apagado, es decir, al modo de ser de los demás elementos, sin que esto signifique postular un primer estado, anterior a cualquier otro, en que sólo existió fuego encendido o se encendió el fuego por vez primera.²⁰² Un tal estado sería intrínsecamente absurdo, ya que el fuego encendido presupone un encenderse y éste presupone un estado apagado del fuego a partir del cual pudo encenderse. Por ello, la prioridad temporal del fuego encendido es relativa al ciclo de los estados sucesivos de la existencia material y es impensable como una prioridad absoluta, pero aun así es una prioridad genuina. Cada ciclo que recorre la materia comienza con un encenderse del fuego, al igual que cada vida comienza con un nacimiento: “El sol es nuevo cada día (6).” Por eso no es de extrañar que Heráclito en su descripción de los cambios cósmicos parta del estado del fuego encendido describiendo su conversión en mar como el primero de la serie de los cambios. El ciclo de las conversiones entre los elementos posee un riguroso orden sucesivo. Para que la tierra pueda surgir del fuego, éste primero tiene que convertirse en mar; y para que la tierra pueda volver a devenir fuego, otra vez tiene que pasar por su conversión en mar. Pero esto no impide que el fuego que se enciende y el fuego que se apaga siempre tengan que coexistir, del mismo modo que siempre tienen que coexistir en una sociedad los nacimientos y las muertes. El fuego tiene que encenderse como parte de un orden equilibrado entre el encenderse y el apagarse, al igual que cada ser humano que nace presupone la existencia de unos padres y de otros individuos que se encuentran al mismo tiempo en una etapa diferente del ciclo vital.

Las fases del proceso cósmico y las conversiones entre los elementos

Intentemos ahora comprender el proceso cósmico de manera más detallada. Para que la lista de conversiones sea completa, la exhalación del mar hacia el cielo, el *prestér*, tiene que considerarse como una conversión del mar en fuego. Entonces, tenemos los

²⁰² Aquellos que acercan a Heráclito al pensamiento milesio y creen que él debe haber enseñado una cosmogonía piensan que la eternidad del cosmos del fragmento 30 se deja reconciliar con el supuesto proceso cosmogónico del fragmento 31 si este último se entiende como un eterno devenir cíclico del cosmos. Es curioso que estos autores no parecen darse cuenta de que un tal devenir cíclico no puede cumplir la función que para los milesios tiene una cosmogonía, que consiste precisamente en explicar la diversidad del cosmos a partir de un primer origen que a su vez no ha surgido de nada, sino que representa el estado que de suyo es propio de la materia. La diferencia fundamental entre Heráclito y los milesios está en que el ser del fuego heraclíteo no se deja identificar con un tal estado, sino que existe necesariamente en forma de una sucesión de estados diversos en la que no hay ningún primer estado en sentido absoluto.

cambios inversos fuego-mar-tierra y tierra-mar-fuego. El camino de ida y el de vuelta coinciden en un estado intermedio, el mar, por lo cual éste se encuentra en un cambio en dos direcciones inversas convirtiéndose mitad en tierra y mitad en fuego. Si describimos las diferentes transiciones por separado, el proceso se descompone por tanto en una doble transición recíproca entre fuego y mar, por una parte, y entre mar y tierra, por otra. Cada transformación de un elemento en otro se compensa con una transformación inversa, de modo que las diferentes zonas del mundo mantienen sus proporciones respectivas.²⁰³

El hecho de que en esta reconstrucción del proceso cósmico sólo aparezcan *tres* etapas diferentes fácilmente lleva a la conclusión de que Heráclito no reconoce más que tres elementos, ya que cada etapa se define por la conversión del fuego en otro elemento. Pero la existencia de tan sólo tres elementos no concuerda con el fragmento 76 en que a los tres elementos mencionados en el fragmento 31 se añade el aire, y el elemento que corresponde al alma en el fragmento 36 probablemente haya de identificarse más bien con el aire que con el fuego²⁰⁴. Todavía más importante parece que al admitir sólo tres elementos, se rompe la correspondencia que parece haber entre los elementos y las cuatro cualidades fundamentales del ser material que sirven a Heráclito para describir el cambio natural en el fragmento 126.²⁰⁵ Los intérpretes comúnmente no han prestado suficiente atención a esta correspondencia entre los elementos y las “cuatro cualidades”, y a menudo la han ignorado por completo. Pero el sentido de la noción heraclítea de elemento -como forma fundamental de materia tal como se presenta en la experiencia sensible- es inseparable del papel fundamental que atribuye a estas cuatro cualidades que en él son constitutivas de toda existencia real, incluso del alma (cf. 77, 117 y 118), del que por ello se habla como si fuera un elemento más (cf. 36). Si no hay más que tres elementos, ya no tenemos un elemento para cada una de las cuatro posibles

²⁰³ Esta interpretación del proceso cósmico ha sido elaborada sistemáticamente por Kirk, 329 ss.

²⁰⁴ Cf. Kahn, p. 239 s. Si tenemos en cuenta que el alma se asocia con la respiración (en Heráclito expresamente en el fragmento 98) y que empíricamente no hay una transición entre agua y fuego, sino más bien entre agua y aire, esta identificación parece altamente probable. En realidad, la actitud que la mayoría de los intérpretes modernos ha mostrado respecto de estos dos fragmentos ha sido una consecuencia directa del hecho de que el aire no se mencionara en el fragmento 31. Zeller fue el primero en concluir de ello que Heráclito no reconoce el aire como un elemento, por lo cual tenía que explicar el fragmento 76 como una tergiversación estoica del fragmento 36, y tenía que considerar el fuego como el elemento que en este fragmento corresponde al alma, a pesar de que es difícil ver cómo el alma entonces puede devenir más o menos húmeda o seca (cf. 117 y 118). El modo en que se solía relacionar el alma con el aire puede ilustrar el fragmento 4 de Diógenes de Apolonia (trad. de Bernabé, p. 267): “Los hombres ... y los demás animales, como respiran, viven gracias al aire, y éste constituye para ellos alma y entendimiento... Así que, si se ven privados de él, mueren y el entendimiento les falta.” Y en el fragmento 5 el mismo autor menciona que el aire puede diferir en su ser más o menos húmedo o seco. Sobre la relación entre alma y aire en el fragmento 36, véase también la nota 4 al fragmento 62.

²⁰⁵ Esta correlación se hace explícita clásicamente por Aristóteles, *De gen. et corr.* II, 3. En la cosmología de Anaxímenes, que suele considerarse como inmediatamente anterior a Heráclito, la diferencia entre arriba y abajo, cielo y tierra, se asocia con la diferencia entre lo caliente y lo frío. Esta correspondencia se concibe al hilo conductor de la diferencia entre lo denso y lo raro. Para Anaxímenes, lo denso es frío y lo raro caliente, lo denso se sitúa abajo y lo raro, arriba. Parece obvio que en Heráclito se establece la misma correspondencia entre el cielo y el calor por una parte y la tierra y el frío por otra.

combinaciones de estas cualidades porque la combinación de caliente y húmedo se queda sin su correspondiente materia sensible.

Karl Reinhardt (p. 226 s.) tiene el mérito de haberse planteado esta dificultad, y su solución consiste en negar que tiene que haber una correspondencia entre los elementos y las “cuatro cualidades”. Esta solución, sin embargo, requiere renunciar a comprender las cuatro cualidades como cualidades fundamentales del ser material, por lo cual Reinhardt se ve obligado a buscar a la “doctrina de las cuatro cualidades” un sentido diferente. Pero por más que Reinhardt se empeñe en mostrar que las cuatro cualidades son “intrusas” en el campo de la cosmología, no niega que tienen un sentido cosmológico en Heráclito mismo. Por ello, no es relevante si las cuatro cualidades, como piensa Reinhardt, originariamente tuvieron su papel de cualidades fundamentales en el ámbito del microcosmos (el cuerpo humano), de donde este papel se transfirió al cosmos entero. Aun si Heráclito adoptara las cuatro cualidades de una tradición anterior, sigue siendo cierto que comprende el ser material y sus cambios a partir de estas cualidades (cf. 126). Para Heráclito, devenir agua equivale a devenir húmedo (cf. 36, 77), y no admite ninguna diferencia entre microcosmos y macrocosmos en tanto que aplica indistintamente las mismas cualidades al alma y al ser material (cf. 36, 77, 117, 118 y 126).

Si se renuncia a definir los elementos a partir de estas cualidades, no se ve qué sentido pueda tener la distinción entre fuego, mar y tierra como diferentes elementos o tipos de materia, ya que estos elementos al fin y al cabo tienen que diferir en virtud de sus cualidades. En todo caso parece difícil encontrar un criterio diferente que permita comprender lo que son el fuego, el mar y la tierra en tanto que elementos y cómo se distinguen de lo que no es un elemento. Reinhardt piensa que la noción de elemento originariamente es independiente de las “cuatro cualidades” y menciona como criterio alternativo la distinción milesia, de claro corte objetivista, entre diferentes niveles de densidad y rareza que son el fundamento de las diferencias cualitativas (p. 224).²⁰⁶ Pero en primer lugar, como admite el propio Reinhardt, no encontramos esta distinción en Heráclito, y en segundo lugar la diferencia de densidad no es apta para dar razón de la diferencia cualitativa entre los elementos. En principio, la diferencia entre los grados de densidad o rareza es continua. Si de hecho encontramos una discontinuidad entre diferentes niveles de densidad en virtud de la que cabe distinguir diferentes “tipos” de materia, ello no justifica distinguir entre diferentes formas fundamentales del ser material. Para ello se requiere una diferencia cualitativa. (La diferencia entre denso y raro no es una oposición genuina entre diferentes cualidades.) Y algo parecido puede decirse acerca de la distinción de los elementos a través de las zonas del mundo a las que pertenecen. No son estas zonas

²⁰⁶ Para no ser injusto, tengo que mencionar que el contexto en que Reinhardt aborda este problema difiere muchísimo de mi propio enfoque. Su interés no está puesto en entender lo que es un elemento, sino en convertir la aparente incongruencia entre las cuatro cualidades del fragmento 126 y los elementos en un argumento a favor de su tesis de que Heráclito es claramente posterior a Parménides. Reinhardt cree que esta incongruencia muestra que las cuatro cualidades originariamente tenían su legítimo papel fundamental en el ámbito del cuerpo humano, de donde luego se transfirieron al cosmos, de modo que el hecho de que Heráclito haga sin más un uso cosmológico de ellas muestra que debe haber heredado esta consideración de las cuatro cualidades -ya de suyo relativamente tardía- de una tradición anterior a él.

que permiten distinguir los elementos, sino que éstos deben distinguirse en sí mismos. En una palabra, si los elementos son diferentes formas fundamentales de materia, tal como se presentan a nuestra experiencia sensible, deben distinguirse en virtud de las cualidades fundamentales del ser material, que en Heráclito son las cuatro cualidades del fragmento 126. No establecer esta correspondencia entre los elementos y sus cualidades significa renunciar a la noción misma de elemento o al menos a la noción de elemento que Heráclito maneja, que se refiere al mundo de la experiencia cotidiana.

Aun si declaramos inauténtico el fragmento 76 en que el aire se reconoce como un elemento al mismo nivel que los demás, nos queda preguntar qué papel tiene el aire para Heráclito. Si no es un elemento, ¿qué es? Deberá concebirse como una mezcla de fuego y agua, del mismo modo que un brebaje es el resultado de una mezcla de sustancias de consistencia diferente (cf. 125).²⁰⁷ Pero entonces los elementos dejan de comprenderse a partir de sus cualidades sensibles, con lo cual se abandona el terreno de la noción griega de elemento en favor de una noción objetivista, como aquella que encontramos en la ciencia natural moderna. Y aun si renunciamos a definir los elementos a partir de las cuatro cualidades, no vamos a poder negar que los tres elementos corresponden a tres de las cuatro combinaciones posibles entre las cuatro cualidades del fragmento 126, a saber: caliente-seco equivale a fuego, frío-húmedo a agua y frío-seco a tierra. ¿Por qué no hay entonces una cuarta combinación, aquella de las cualidades “húmedo” y “caliente”, que definiría una cuarta forma posible del ser material? ¿Por qué los tres elementos se dejan concebir como combinaciones de tres de las cuatro cualidades, mientras que la cuarta combinación posible se queda sin su elemento correspondiente? ¿Cómo explicar la coincidencia en los tres casos restantes? Puesto que el aire es húmedo, mientras que el fuego es seco, y pertenece a la región celeste, ¿cómo evitar decir que el aire constituye justamente la cuarta materia sensible que se caracteriza por la combinación entre las cualidades caliente y húmedo?

Con independencia de que el aire sea o no un elemento, no cabe duda de que Heráclito lo considera como un estado de transición que media entre fuego y agua. Aunque al principio de la descripción del proceso cósmico no se menciona ninguna etapa intermedia entre fuego y mar, al hablar de la conversión inversa del mar en fuego, se menciona en lugar del fuego un enigmático cuarto término, el *prestér*. Por más que Heráclito tiene que estar hablando de la conversión del mar en fuego, la pura y simple identificación del *prestér* con el fuego no es convincente. A pesar de la dificultad de entender el significado exacto de este término, al menos parece claro que el *prestér* tiene una naturaleza doble a caballo entre el aire y el fuego, y que su modo de ser se caracteriza justamente por la combinación de las dos cualidades “húmedo” y “caliente”. El *prestér* reúne en sí el aire y el fuego e indica una continuidad entre ambos, pero parece ser más bien aire que fuego. Los dos rasgos distintivos del *prestér* son, pues, la combinación de las cualidades que corresponde al cuarto elemento y el

²⁰⁷ A este respecto resulta interesante la observación de Kahn (cf. p. 154) de que la reducción de un estado de la materia a otros a través de su explicación como una mezcla de tipos de materia diferentes es una forma de pensar que es ajena al pensamiento jónico. Esta explicación abandona el plano de la experiencia inmediata en el que tiene su sentido originario la distinción entre los elementos.

carácter transitorio entre el aire y el fuego.²⁰⁸ Esto nos puede indicar que el devenir aire desemboca en el devenir fuego, pero no significa que el aire y el fuego sean lo mismo. Si distinguimos entre las diferentes etapas del proceso y las diferentes formas de materia que son el punto de partida y de llegada de estas etapas, el hecho de que el proceso de las conversiones del fuego sólo tenga tres etapas no impide forzosamente que los elementos sean cuatro. Si la conversión del mar en aire se continúa con la conversión del aire en fuego, también cabe asumir inversamente que la conversión del fuego en aire se prolonga con la conversión del aire en agua. Es decir, la transición entre fuego y aire no tiene por qué considerarse como una transición independiente, a pesar de que el fuego y el aire constituyen dos elementos o formas de materia diferentes.²⁰⁹

Si los elementos son combinaciones de las cuatro cualidades, el proceso cósmico debe entenderse como el de los cambios entre estas cualidades. Por tanto, tenemos que fijarnos en el modo en que a lo largo de este proceso se combinan los pares de opuestos caliente-frío y seco-húmedo. El que los elementos se conviertan entre sí en un orden determinado ya entraña que la transición entre las combinaciones de las cuatro cualidades no es arbitraria. Ahora bien, los dos pares de contrarios tienen que poder cambiar de una manera independiente, porque de otro modo no se podrían producir las cuatro combinaciones posibles. Por eso no puede sorprender que la transición entre lo caliente y lo frío no se una de manera unidireccional a una transición entre lo seco y lo húmedo, sino que la dirección de esta transición se invierte a mitad del camino, yendo primero de seco a húmedo y luego otra vez de húmedo a seco. Esto nos muestra que lo húmedo tiene una posición intermedia, mientras que la sequedad se une a los extremos. De esto ya se desprende otro punto importante al que hay que prestar atención, a saber, que los elementos no sólo pueden distinguirse en virtud de sus cualidades, sino también en virtud de poseer diferentes *grados* de una misma cualidad. Sólo así cabe entender el proceso cósmico en términos de una transición continua entre diferentes cualidades.

A partir de estas dos precisiones podemos comprender el modo en que se relacionan los dos pares de cualidades en el proceso cósmico. El calor y frío extremos

²⁰⁸ Con ocasión de su importante análisis del proceso cósmico del fragmento 31, G. S. Kirk (p. 329 ss.) sigue a Reinhardt negando al aire su condición de elemento porque su nombre no aparece en este fragmento. Resulta curioso que Kirk identifique sin más la cuarta forma del ser material que se menciona ahí, el *prestér*, con el fuego, sin siquiera considerar la posibilidad de que *prestér* podría considerarse más bien como otro nombre para el aire. (Como lo piensa por ejemplo Conche, p. 297 s.) Esto resulta especialmente curioso porque Kirk insiste con toda razón en que el *prestér* tiene que ser un fenómeno muy común y lo identifica con las “exhalaciones” que constituyen el tránsito entre el mar y el cielo (cf. Kirk, p. 334). ¿No es que las exhalaciones son aire? Es verdad que Heráclito no distingue la *transición* entre mar y fuego de la transición entre mar y *prestér*, pero como veremos, esto no significa que haya que identificar el *prestér* con el fuego. La elección del término *prestér* en lugar de “aire” podría deberse a que expresa más claramente la combinación entre calor y humedad y alude a la conversión del aire en fuego.

²⁰⁹ El término “*tropé*”, vuelta, significa que un proceso (vgr. un movimiento local) repentinamente cambia de rumbo, como en los solsticios o cuando un ejército se repliega, y su significado entraña, pues, un cambio de dirección (cf. por ejemplo Kirk, p. 329, Kahn, p. 140). Entre el fuego y el aire, el proceso no se da la vuelta, sino que continúa, por lo cual el aire y el fuego no se tienen que distinguir como dos estadios diferentes.

se combinan con lo seco, mientras que lo húmedo constituye un estado intermedio que se combina con un calor o frío más moderado. En virtud de esta posición intermedia de la humedad, el proceso de cambio entre lo caliente y lo frío se divide en dos etapas diferentes, de modo que primero va acompañado de un cambio de seco a húmedo y luego de húmedo a seco. Puesto que los extremos del cambio entre el calor y el frío se asocian con lo seco, el punto intermedio en que el cambio entre lo húmedo y lo seco invierte su dirección tiene que ser el estado de máxima humedad, que el proceso alcanza con la conversión en mar. Y en el proceso inverso (tierra-mar-fuego), el cambio del frío al calor va acompañado de un cambio de seco a húmedo que invierte su dirección después de la conversión de la tierra en mar y va nuevamente de húmedo a seco.²¹⁰ Porque sólo hay un único cambio de dirección en medio de los dos extremos del calor y frío, sólo hay tres términos por los que se definen las conversiones, y no cuatro, a pesar de que se producen cuatro diferentes combinaciones de cualidades.

La conversión del fuego en mar constituye un mismo cambio continuo, aunque la conversión de las dos cualidades en que estos dos elementos se distinguen no se alcanza a la vez, sino sucesivamente. Primero se da una conversión de seco a húmedo, sin que lo frío todavía llegue a predominar sobre lo caliente. No es de extrañar que el predominio de lo húmedo sobre lo seco, que significa la conversión del fuego en aire, se alcance antes que el predominio del calor sobre el frío, puesto que el estado de la humedad máxima, el mar, también se alcanza antes que el estado extremo de frío, que es la tierra. Un mismo cambio continuo lleva, pues, sucesivamente a dos diferentes cambios cualitativos, que hacen surgir dos elementos diferentes. Una vez que este cambio haya llegado a la conversión del aire en mar, el proceso en parte cambia su rumbo. Aunque continúa el enfriamiento, el aumento de la humedad ya no puede seguir adelante, por lo cual la dirección del cambio entre lo húmedo y lo seco se invierte. Por eso, la segunda mitad del proceso de enfriamiento, que consiste en la conversión del mar en tierra, ya es una transición de tipo diferente. También en el proceso de vuelta, la transición entre el mar, el aire y el fuego constituye un único cambio continuo. El primer cambio cualitativo de este proceso es el de seco a húmedo, es decir, de tierra a mar, y este cambio va acompañado de un calentamiento, que sin

²¹⁰ Una cierta asimetría puede verse en que el mar es más húmedo que el aire y así el frío se relaciona con la humedad de una manera privilegiada. Si se quiere evitar esto, también cabe pensar que el límite entre el mar y el aire -la superficie del mar- constituye el estado de humedad máxima. También en este caso el mar asumiría el papel de ser el punto de inflexión del proceso porque es el término del humedecimiento del fuego y el punto de partida del proceso en que el fuego vuelve a encenderse. Es verdad que en teoría el aire se podría considerar entonces como el límite en que termina la primera etapa del proceso inverso en que la tierra se disuelve. (Tierra-aire sería entonces la contrapartida de la etapa fuego-mar en el proceso de ida.) Pero en su descripción del proceso de vuelta, Heráclito cambia de perspectiva, de modo que la etapa inversa del cambio entre fuego y mar se describe desde el punto de vista del *terminus a quo* y no del *terminus ad quem* ("del mar... mitad ardiente huracán"). De esta manera, aun si el máximo de la humedad se considera como el límite entre mar y aire, Heráclito no incurre en ninguna inconsecuencia al presentar el mar también como el punto de inflexión del proceso de vuelta, lo cual se hace necesario porque parecería muy raro situar el mismo hito del proceso -el máximo de la humedad- en dos elementos diferentes. En todo caso, no hay que olvidar que toda esta cuestión de si el aire también se podría considerar como un hito del proceso sólo puede surgir desde la perspectiva de una teorización abstracta y resulta ajena a la comprensión cotidiana del mundo, en la que lo húmedo se identifica de una manera privilegiada con el agua.

embargo todavía no lleva a un cambio cualitativo. A partir del mar, el proceso cambia de rumbo y va otra vez de húmedo a seco, mientras continúa el calentamiento. La conversión en aire constituye un primer cambio cualitativo, que ahora es el de frío a caliente, pero la misma transición que consiste en un calentamiento acompañado de un secamiento continúa hasta culminar en la conversión de lo húmedo en seco, es decir, del aire en fuego.

De una manera esquemática, el proceso se deja describir, pues, de la manera siguiente. La primera fase consiste en un enfriamiento y humedecimiento que lleva a la conversión de caliente-seco (fuego) en caliente-húmedo (aire) y luego en frío-húmedo (agua). En la segunda fase, el enfriamiento continuado se combina con un secamiento, de modo que se da una conversión de frío-húmedo (agua) a frío-seco (tierra). El camino de vuelta consiste entonces en un calentamiento que primero se acompaña de un humedecimiento y lleva primero de un cambio de seco a húmedo, es decir, de tierra (frío-seco) a mar (frío-húmedo). A partir del mar, el calentamiento se combina con un secamiento, y este cambio lleva primero a la conversión de frío a caliente (de agua en aire) y luego a la conversión de húmedo en seco (de aire a fuego). La transición entre fuego y aire constituye, pues, una etapa pasajera de la transformación entre fuego y agua y por ello la conversión en aire no constituye una transición de índole propia, pero sin embargo un necesario estadio intermedio. Así efectivamente entendían los pensadores antiguos el fragmento.²¹¹ San Clemente, gracias a quien lo conservamos entero, afirma en su paráfrasis del mismo que “en substancia viene a decir que el fuego ... pasando por el aire se vuelve en húmedo”. También nos ha llegado de segunda mano la interpretación que hizo del proceso cósmico el estoico Zenón, quien lo entendió de tal manera que “cuando del fuego viene a darse una vuelta en agua pasando por aire, algo de ello subsiste y se constituye en tierra, mientras que del resto, lo uno permanece agua, pero de lo evaporado se hace aire, y de algo del aire prende fuego”.

53. ¿“Padre y rey de todos” o “padre y rey de todas las cosas”?

En lugar de leer “padre de todos”, el genitivo “*pantôn*”, que yo entiendo como el genitivo de “*pántes*” (todos, masculino y femenino), también puede entenderse como genitivo del neutro plural *pánta*, de modo que se lee “padre de todas las cosas”. Muchos intérpretes han pensado que Heráclito está hablando de todas las cosas en general, ya que en el fragmento 80 la guerra se considera como un principio universal cuyo alcance no se restringe al ámbito humano. Heráclito afirma ahí que la discordia, a la que se asimila la guerra, rige todas las cosas o todos los seres en general, usando efectivamente la palabra *pánta*. Por ello surge la impresión de que el genitivo del fragmento 53 es el genitivo de los mismos *pánta* que aparecen en el fragmento 80.²¹²

²¹¹ Las traducciones de los siguientes pasajes que pertenecían al contexto en que se citaban los fragmentos se toman de García Calvo, p. 227.

²¹² En el fragmento 1, *gígnetai pánta* se emplea de una forma paralela para caracterizar el tema del discurso y se emplea también en diversos otros lugares (como 10 y 64) para referirse a todas las cosas

Sin embargo, “ser padre” y “ser rey” son relaciones que se limitan al ámbito de las personas, por lo cual resulta mucho más natural leer “padre y rey de todos”. Los seres que aparecen en el fragmento y especifican el *pantôn* tienen todos un carácter personal. En realidad, el texto griego deja bien claro que *pantôn* no puede ser neutro, ya que se especifica en “los unos” (*toûs mèn*) y “los otros” (*toûs dè*) en masculino. Por ello parece claro que el genitivo debe traducirse como “de todos” y no como “de todas las cosas”.²¹³

El que *pantôn* se refiera a hombres y dioses se confirma si examinamos la alusión a Homero que contiene la frase. Éste emplea la expresión “padre de dioses y hombres” como epíteto de Zeus.²¹⁴ Puesto que Heráclito prosigue hablando precisamente de “dioses y hombres”, el paralelismo con el pasaje de Homero deja fuera de toda duda el sentido que tiene el *pantôn*, ya que esta palabra remplace la expresión “dioses y hombres” que encontramos en la *Ilíada*. “Dioses y hombres” es una expresión polar que define una totalidad a través de sus dos extremos, por lo cual puede sustituirse por una expresión que nombra esta totalidad de forma directa, y esto es lo que hace Heráclito. Ahora bien, la expresión que corresponde a la clase definida por los dos polos “hombres y dioses” evidentemente tiene que ser *pántes*, y no *pánta*. La totalidad definida por “dioses y hombres” no puede considerarse como la totalidad de las *cosas* en general, sino como la totalidad de las personas. Es más, el propio Heráclito hace uso de esta expresión polar en el fragmento 30, donde la fórmula “ni dios ni hombre alguno” es sinónimo de “nadie”.²¹⁵ Aquí también la fórmula “dioses y hombres” se usa para circunscribir la clase de los seres vivos inteligentes, es decir, los seres personales, que son los únicos que pueden producir algo voluntariamente según un plan y por ello eventualmente podrían hacerse responsables del orden cósmico racional. “Dioses y hombres” constituyen, pues, esa clase de seres racionales a la que se refiere el fragmento 53, donde las relaciones “ser padre” y “ser rey” deben entenderse por tanto como relaciones interpersonales, tal como es el caso si estas relaciones se entienden en su sentido literal.

Es verdad que la alusión a Homero, que tiene el sentido de equiparar la guerra a Zeus, también puede tomarse como una indicación del carácter universal de ésta. En Heráclito, el dios supremo no sólo gobierna a las personas, sino que es el principio rector del cosmos en su conjunto, lo cual efectivamente se deja apoyar con el fragmento 64, que afirma que el rayo (atributo de Zeus) conduce todas las cosas (*pánta*), y con toda la serie de fragmentos en que evidentemente Zeus se asimila al

en general. Esto fácilmente lleva a pensar que también en el fragmento 53 Heráclito está hablando de *pántes* y no de *pánta*.

²¹³ El argumento de que *pantôn* es genitivo de *pántes* porque se refiere a personas se encuentra expuesto en Held, p. 450 s. y en forma más breve ya en Kirk, p. 246 y Marcovich, p. 146. Gigon (p. 119), quien es el primero en mencionarlo, sólo lo presenta de una manera implícita, y más tarde, a pesar de reconocer que el *pólemos* del fragmento 53 se refiere “a la guerra del mito homérico”, opta por la traducción de *pantôn* como neutro: “padre y rey de todo” (Ursprung, p. 210).

²¹⁴ *Ilíada*, I, 544.

²¹⁵ He aquí la nota explicativa de Bernabé (p. 135): “Se trata de una figura literaria conocida como ‘expresión polar’ (...), no de una refutación a algún autor que hubiera sostenido que el mundo lo hizo un hombre.”

poder que rige el cosmos.²¹⁶ Pero aun si la guerra en el fragmento 80 tiene un significado absolutamente universal, parangonable al significado universal que Heráclito en algunos fragmentos da a la vida y la muerte (cf. 31, 36 y 106), que no sólo es aplicable a los seres vivos, sino también a los elementos, la guerra no tiene por qué tener este significado en el fragmento 53. Al fin y al cabo, el universalizar las nociones de vida y muerte tampoco impide que Heráclito las siga empleando también en su sentido habitual.

La relación entre los dos significados de la guerra parece ser más bien que la universalidad de la guerra propiamente dicha, de la que habla el fragmento 53, nos indica una universalidad de orden superior, de modo que la guerra puede servir como símil para aquel antagonismo que es el principio rector del cosmos entero. El sentido cósmico de la guerra precisamente se muestra a través del papel fundamental de la guerra para la estructura del mundo humano, que es el tema del fragmento 53.

62. *¿Se afirma una conversión de mortales en inmortales? ¿Cabe atribuir a Heráclito la tesis de una conversión de todo en todo?*

Un problema difícil lo plantea la interpretación de las expresiones “morir la vida” y “vivir la muerte” que dan sentido a la identificación de mortales e inmortales en el fragmento 62: “Inmortales-mortales, mortales-inmortales; viven aquéllos la muerte de éstos, mueren éstos la vida de aquéllos.”

Como he indicado en el texto, este fragmento puede entenderse también en el sentido de una conversión de mortales en inmortales, tal como lo propuso Gigon. La idea de una tal conversión tiene un gran interés porque es consecuencia de entender la conversión de los contrarios de una manera absolutamente universal. Por ello, esta interpretación nos lleva a precisar el sentido en que Heráclito afirma la unidad del ser de todas las cosas (cf. 10, 41, 50 y 67). Se nos plantea el problema de si la naturaleza última de todas las cosas es la misma en el sentido de que todo puede transformarse en todo. Aunque cada cambio sólo vincula los miembros de un solo par de contrarios,

²¹⁶ Así por ejemplo Kirk, p. 246. No obstante, Kirk tiene perfectamente claro que *pantôn* se refiere a dioses y hombres y que la guerra en el fragmento 53 debe entenderse en su sentido habitual. Es curioso que Mondolfo (p. 168 s.) haya utilizado la alusión al Zeus homérico como argumento *a favor* de referir la guerra del fragmento 53 a todas las cosas en general y leer *pantôn* como genitivo de *pánta*. La explicación parece ser que Mondolfo no tenía presente la letra de la fórmula homérica, sino que toma la equiparación de la guerra con Zeus de segunda mano, a saber, de Gigon. Mondolfo no parece haber comprendido claramente la relación, que él deja de mencionar, entre el problema del sentido universal o limitado de la guerra y las dos lecturas posibles del genitivo *pantôn*. De ahí que se le pudo escapar que el paralelismo con la fórmula de Homero entraña que *pantôn* representa “de dioses y hombres”, y que esto va en contra de traducirlo por “de todas las cosas”. Así se explica también, al menos en parte, su extraña tergiversación de la posición de Kirk. Todavía más extraño resulta el uso que Marcel Conche (p. 441) hace del mismo argumento. Conche simplemente pasa por alto el contexto del fragmento 53 (que por cierto, en contra de su argumento principal, determina inequívocamente la clase de cosas a la que se refiere *pantôn*) y afirma que Zeus para Heráclito no puede ser meramente el padre de dioses y hombres, como en Homero, *puesto que* gobierna todas las cosas en general, por lo cual, según Conche, ha de considerarse como “padre de todo”, y no “de todos”.

una misma cosa puede hallarse en varias relaciones de contrariedad a través de sus diferentes notas.

Ya sabemos que Heráclito reconoce que los elementos y los seres vivos forman cadenas jerárquicas en que los miembros más próximos se vinculan a través de una oposición determinada. En nuestro comentario al fragmento 31 hemos puesto de relieve el modo en que se encadenan las transformaciones de los elementos a través de diferentes vínculos de contrariedad. Debemos preguntarnos ahora si también los seres vivos pueden transformarse los unos en los otros. Si asumimos además que se da una conversión entre los elementos y los seres vivos, digamos, entre las plantas y la materia elemental, la conversión universal de los contrarios entrañaría precisamente aquel “monismo” que muchas veces se ha atribuido a Heráclito. Una tal cadena de cambios entre todas las cosas se deja concebir de la manera siguiente. Los dioses, entendidos como seres racionales e inmortales, cambiarían de “inmortal” a “mortal” y así se convertirían en hombres; éstos cambiarían de “racional” a “irracional” convirtiéndose en animales, los cuales a su vez cambiarían de “sensible” a “insensible” y así se volverían plantas, que finalmente se transformarían en materia inorgánica, es decir, en los elementos. Y las mismas transformaciones también se darían en la dirección inversa. A estas luces, la posibilidad de una conversión de hombres en dioses posee por tanto un interés especial.

A primera vista, un importante argumento a favor de la interpretación de Gigon parece ser el paralelismo entre el fragmento 62 y el fragmento 76, donde la expresión “morir la vida” efectivamente se refiere a una conversión mutua. Cabe objetar que la versión que Diels-Kranz ofrecen del fragmento 76 es una de tres versiones diferentes. En las otras dos versiones de la cita no se encuentra la expresión “morir la vida”, por lo cual es probable que se haya transferido al fragmento 76 justamente a partir del fragmento 62.²¹⁷ Pero aun así, al menos parece claro que Heráclito habla de las conversiones de los elementos de tal manera que llama la existencia del uno la muerte de otro (cf. 36 y las otras dos versiones de 76). Por ende, Heráclito efectivamente concibe el cambio entre los elementos como un caso de la unidad de la vida y la muerte, de tal manera que el morir de un elemento es el nacimiento del otro.²¹⁸

Sin embargo, hay que tener en cuenta que el fragmento 62 establece una relación *asimétrica* entre hombres y dioses invirtiendo la relación “vivir la muerte” en “morir la vida” cuando se trata de la relación de los hombres respecto de los dioses. Incluso si aceptáramos la interpretación de Gigon, el fragmento no hablaría por tanto de una conversión recíproca, sino solamente de una conversión de los hombres en dioses, y esta conversión se consideraría desde los dos puntos de vista diferentes que corresponden respectivamente a los hombres y a los dioses. Por ello, el comienzo del fragmento, donde se identifican inmortales y mortales, no puede tener el sentido de que la identidad de hombres y dioses se muestra en que los unos se convierten en los otros. El sentido de la identificación de los inmortales con los mortales no consiste en que se convierten en éstos. Pues bien, la conversión de los mortales en inmortales por

²¹⁷ Sobre las tres citas diferentes del fragmento, cf. García-Calvo, p. 229 s.

²¹⁸ En este sentido Gigon afirma (*Untersuchungen*, p. 124) que las formulaciones de la relación entre vida y muerte que encontramos en los fragmentos 36, 62 y 76 tienen el mismo sentido y que la expresión más clara y sencilla de esta relación la contiene el fragmento 36.

sí sola no podría dar razón a que se identificaran mortales e inmortales. En la mitología griega, los inmortales que han surgido de mortales justamente *ya no son* mortales ni volverán a serlo, por más que antes lo fueran. Por lo tanto, la identificación de mortales e inmortales no proporciona fundamento alguno para leer en la fórmula “estos viven la muerte de aquellos” una conversión de mortales en inmortales.

Tampoco es posible deducir esta conversión de la identidad de inmortales y mortales que afirma Heráclito. A pesar de que éste relaciona la unidad e identidad de los contrarios con su conversión mutua, la identidad que él afirma entre hombres y dioses en el fragmento 62 no puede tener el sentido en que él suele afirmar la unidad de dos contrarios. La unidad de los contrarios consiste en que su naturaleza es idénticamente la misma, pero no consiste en identificar los contrarios *como tales* atribuyendo las cualidades del uno al otro, y este es justamente el sentido de la identificación que encontramos al comienzo del fragmento 62. Esta identificación no tiene nada que ver con la unidad de los contrarios que se muestra en su conversión mutua. Lo frío no es caliente por surgir del enfriamiento de algo caliente. Heráclito no dice que mortales e inmortales sean dos estados en que existe una misma naturaleza (ni tampoco que el sustrato individual de mortales e inmortales sea el mismo), sino que afirma que los mortales, en tanto que mortales, son inmortales, y viceversa. Es la existencia de los mortales que se identifica con la existencia de los inmortales, es la muerte de los mortales que se identifica con la vida de los inmortales. Gigon no se da cuenta de que Heráclito no está describiendo dos procesos -una conversión de hombres en dioses y una conversión de dioses en hombres (p. 125)-, sino que describe un mismo proceso desde sus dos lados diferentes. Así se le escapa a Gigon que Heráclito está identificando la existencia de mortales e inmortales como los dos lados de un mismo proceso, que es el morir. Si los inmortales son mortales, lo son porque su vida consiste en la muerte de los mortales.

Sin embargo, con mostrar que el sentido de la fórmula “vivir la muerte” que encontramos en el fragmento 62 no se deja asimilar sin más al sentido de las fórmulas parecidas de los fragmentos 36 y 76, la cuestión de si según Heráclito puede haber una conversión de mortales en inmortales (y viceversa) todavía no queda zanjada. En favor de la interpretación de que los hombres después de morir pueden convertirse en dioses cabe aducir una serie de otros fragmentos que podrían aludir a esta posibilidad (cf. 24, 25, 27 y 63). Pero la razón de mayor peso es sin duda que Heráclito entiende a hombres y dioses como contrarios (cf. también 53, 62, 78, 82-3). El fragmento 62 tiene la peculiaridad de que Heráclito -en concordancia con la tradición mitológica- incluso los define a partir de esta contrariedad como mortales e inmortales y une esta caracterización con la afirmación de su identidad. Mortales e inmortales se oponen y se identifican. Por más que su identidad ahí no tenga el sentido de una unidad de naturaleza, parece presuponerla. Esto significaría que hombres y dioses se relacionan entre sí del mismo modo que los contrarios que Heráclito identifica en otros fragmentos. Si los contrarios tienen una unidad de naturaleza que se manifiesta en una conversión mutua, ¿no habría que pensar que los hombres y los dioses se convierten los unos en los otros?

Como hemos señalado, la tesis de Gigon sólo resulta plausible si se entiende como un caso particular de una ley general, cuya validez se extiende a las relaciones

entre los demás géneros de seres vivos, en particular a la relación entre hombres y animales. Ahora bien, hombres y animales efectivamente se consideran como contrarios en Heráclito, y su oposición se asimila a la oposición entre hombres y dioses (cf. 82 y 83). El fragmento 29 establece además una oposición entre el modo de vida de los mejores, que según Gigon lleva a la deificación de los hombres, y el modo de vida de la mayoría que se acerca al modo de vida de los animales. Heráclito establece por tanto una analogía entre la relación animal-hombre y la relación hombre-dios, comprendiendo la existencia humana como situada a caballo entre el modo de ser de los animales y aquel de los dioses (cf. 4, 9, 24, 29, 53 y 62). Si los diferentes tipos de seres vivos se comportan entre sí como contrarios que se convierten los unos en los otros, la posición del hombre entre el dios y el animal entraña, pues, una doble posibilidad de conversión.²¹⁹

La posibilidad de una conversión de hombres en animales, que a su vez es inseparable de la tesis de Gigon, puede hallar apoyo en los lugares donde Heráclito compara el modo de vida de la mayoría de los hombres con el modo de vida de los animales. Donde hay un acercamiento verdadero, se diría, puede haber finalmente una transición. Ahora bien, los pitagóricos efectivamente enseñaban un tal intercambio entre las diferentes formas de seres vivos. (En cuanto a la idea de una conversión de dioses en hombres, podemos pensar también en que el pitagórico Empédocles pretendía ser un dios caído y convertido en hombre.) Sabemos que los pitagóricos son un punto de referencia para Heráclito, y también sabemos que la oposición crítica, aquí como en otros casos, manifiesta una cercanía (como lo muestra especialmente el fragmento 80). Hay que tener en cuenta que las críticas de Heráclito no se dirigen contra el contenido de las doctrinas de Pitágoras, sino contra su método ecléctico, y que a pesar de todo dice de él que “estudió más que ningún otro hombre” (129). Las doctrinas pitagóricas no tienen su fuente última en Pitágoras y sus seguidores, pero precisamente por eso el contenido de estas doctrinas no debe relacionarse con la actitud negativa de Heráclito ante los representantes del pitagorismo. De este modo, al menos resulta perfectamente posible que Heráclito haya adoptado de una manera crítica, a la luz de su pensamiento de la unidad de los opuestos, la tesis más conspicua del pitagorismo, a saber, la metempsicosis.

Por consiguiente, parece que nada impide interpretar el pensamiento de Heráclito como un monismo en el que todo puede transformarse en todo y en que la conversión de los contrarios se extiende a la cadena de los seres vivos, cuya forma suprema son los dioses. Sin embargo, podemos preguntarnos si realmente es posible establecer un paralelismo entre la transformación de los seres vivos y la transformación de los elementos, tal como puede sugerir el parecido entre las fórmulas del fragmento 62 y los fragmentos 36 y 76. Una primera diferencia consiste en que, si asumimos una transformación entre diferentes tipos de seres vivos, esta conversión tendría que limitarse a las almas y no a los seres vivos enteros. A este respecto conviene recordar que Heráclito mismo afirma que tras la muerte, el cuerpo humano carece de todo valor (cf. 96). En segundo lugar, y justamente por esta separación entre alma y cuerpo, la muerte misma no puede ser idéntica al nacimiento

²¹⁹ Esto es algo que no tiene en cuenta Kirk (p. 247) al pensar que se sigue de la interpretación de Gigon entrañaría asumir un número excesivo de dioses.

de un ser nuevo (al menos en todos los casos en que éste a su vez necesita de un cuerpo), sino que la muerte de un ser vivo y el nacimiento de otro constituyen dos acontecimientos diferentes. Si alguien muere en el campo de batalla, esta muerte quizás pueda entenderse como el nacimiento de un dios incorpóreo. Pero no se ve cómo la muerte de un dios o de un animal pueda coincidir con el nacimiento de un ser humano ni cómo la muerte de un hombre pueda considerarse como idéntica al nacimiento de un animal. Tampoco es el caso que nuestro acercamiento al modo de vida animal o divino esté relacionado causalmente con la muerte y la concomitante transformación en un ser diferente, como ocurre con la transformación de los elementos. Por estas razones, asumir una transformación de los seres vivos análoga a aquella de los elementos parece imposible.

La imposibilidad de equiparar la corrupción de los seres vivos con la transformación de los elementos también se desprende de que ambos tipos de cosas se cuantifican en un sentido diferente. Por esta razón, son literalmente inconmensurables. El ser material es una masa continua y divisible (cf. 31); su forma de cantidad es la extensión. En cambio, los seres vivos se caracterizan precisamente por su unidad intrínseca, y su cantidad no consiste en una magnitud extensiva y continua, sino en una cantidad numérica y discreta. Es decir, la cantidad de los seres vivos consiste en una multiplicidad, no en una extensión. De ahí que no sea pensable que la transformación de los seres vivos entre sí continúe simplemente la cadena de las transformaciones del ser material. Cuando Heráclito dice que el agua se convierte en “alma” (*psyché*, cf. 36), no quiere decir que aquello que confiere su vida y su unidad orgánica a un ser vivo sea una porción de materia que surge a partir del agua.²²⁰ El alma que da su unidad intrínseca y su vida al cuerpo no se deja concebir como una parte de éste. La peculiar unidad de la vida es una unidad de un género completamente diferente de la unidad de cohesión que podemos aprehender en el ser material: es anterior a las partes, no posterior a ellas; es simple (indivisible), no compuesta. (La mayor o menor *duración* de la vida es un tipo de cantidad diferente que no afecta a la cantidad de un ser vivo como tal. Por más que envejezca, siempre seguirá siendo “uno”.) Heráclito ve claramente ese carácter numérico de la cantidad de la vida que sólo puede cuantificarse como un plural de seres vivos y sus vidas. La vida siempre es “una” por ser la vida de un ser vivo que siempre es “uno”. Los seres humanos sólo pueden ser uno, pocos, muchos o todos (cf. 2, 29, 49 y 113), pero nunca poco o mucho, mientras que el agua sólo puede ser poca o mucha, pero nunca puede tener una cantidad numérica. (La cantidad numérica a través de la que se mide -vgr. en litros- consiste en la magnitud proporcional de sus porciones.) Por ello, no es pensable que entre los elementos y los seres vivos haya una transformación en el mismo sentido en que la cantidad de un elemento se transforma en una cantidad de otro. Al morir, la

²²⁰ La tradición griega vincula la *psyché* estrechamente a la respiración o incluso la entiende como “un principio de respiración” (Nussbaum, p. 157). El alma se nutre del aire, que es una fuente de vida y en este sentido de “alma”. Este me parece ser el sentido palmario de la transformación de agua en alma de la que habla el fragmento 36 (y también el fragmento 12 b). El hecho de que la vida del alma se nutra del aire que exhala el agua no significa que esta vida se deje equiparar a la existencia de una porción de materia. Como bien dice Dilcher (p. 74), la mención del alma como uno de los elementos (cf. 36) precisamente excluye que esté hecha de alguno de éstos porque significa que tiene por su parte el status de una forma irreductible de existencia.

unidad vital de un hombre no puede transformarse en la cantidad -de tipo totalmente diferente- de una porción de agua. Una tal transformación, en sí misma absurda, difícilmente puede ser el sentido de lo dicho en el fragmento 36, como también lo muestra el paralelismo con los fragmentos 77 y 85, donde Heráclito sin duda no está equiparando la pérdida o muerte del alma, que es la consecuencia de su “humedecimiento” al entregarse a los placeres corporales, con la muerte en sentido literal. (Compárese el fragmento 117.)

Las relaciones entre los seres vivos no caen bajo la ley de la unidad de naturaleza de los contrarios, lo cual se muestra en que Heráclito insiste en la diferencia insuperable de la naturaleza de dioses, hombres y animales, que excluye una transformación de unos seres vivos en otros. La forma de contrariedad que se da entre los diferentes tipos de seres vivos no coincide con aquella de la que Heráclito afirma la unidad de naturaleza y la conversión de un contrario en otro. La oposición entre los diferentes niveles de seres vivos no es una oposición entre dos determinaciones positivas, sino entre una determinación positiva y su privación. Los animales no tienen *lógos*, las plantas no tienen sensibilidad, los hombres no tienen aquel conocimiento divino que Heráclito llama *gnômai*. De ahí que la transformación de hombres en dioses o de hombres en animales, etc. en modo alguno sea una consecuencia de la ley del intercambio entre los contrarios, puesto que la oposición entre los miembros de la cadena de los seres vivos es una oposición en sentido diferente, a saber, una oposición privativa. Heráclito ha visto claramente que entre hombres y dioses, así como entre hombres y animales, media un infranqueable abismo y que no hay una transición gradual entre los seres vivos como la hay entre los contrarios que comparten una misma naturaleza. Para mostrarlo, conviene citar la secuencia de los fragmentos 82-3: “El más bello de los monos es feo comparado con un hombre. En relación a un dios, el más sabio de los hombres parece un mono, tanto en sabiduría, como en belleza, como en todo lo demás.” El carácter privativo de la oposición entre hombres y dioses sale a la luz en el fragmento 78: “La índole humana no comporta certezas <*gnômai*>, la divina, sí.” Y la diferencia abismática de ambos tipos de conocimiento se desprende del fragmento 102: “Para la divinidad, todo es bueno, bello y justo, pero los hombres consideran unas cosas justas y otras injustas.” Mientras que Heráclito aquí subraya la diferencia insuperable, en el caso de los contrarios en sentido habitual siempre pone énfasis en la afinidad y continuidad. Si tenemos en cuenta que sólo puede haber una transición continua entre dos contrarios que constituyen modos de ser positivos, dejamos de creer que -en sí o para Heráclito- la transformación de hombres en dioses se deja deducir de la ley de la unidad de contrarios. Entonces se hace comprensible qué sentido tiene la posibilidad de un “acercamiento” de los hombres al modo de ser de los dioses o los animales y por qué este “acercamiento” no implica la posibilidad de una transición entre las diferentes formas de vida. Si el hombre en su existencia puede acercarse al estado de un animal, es por no hacer uso de aquella facultad que le distingue de los animales; si se puede acercar al modo de existencia de un dios, es sólo de una manera analógica que siempre deja intacto el abismo ontológico que separa las dos formas de existencia.

100. La identidad de Horas y Moiras

Hemos visto que la figura mítica de las Horas representa en Hesíodo, a quien alude el fragmento 100, el lado favorable del destino. Las Horas son la imagen del curso del tiempo que acarrea las cosechas y es responsable de que todo tenga su momento. Al hablar de las “Horas que traen consigo todas las cosas (100)”, Heráclito quiere subrayar que el destino tiene una unidad, de modo que no es posible separar su lado favorable de su lado adverso. Por ello, a la luz de la actitud de Heráclito ante el pensamiento de Hesíodo cabe pensar que Heráclito haya querido criticar la dicotomía hesiódica entre Horas y Moiras haciendo hincapié en que ambas deidades no son sino dos caras de lo mismo. Esta interpretación presupone que Hesíodo establece entre las Horas y las Moiras una oposición análoga a la oposición entre el día y la noche que Heráclito critica en el fragmento 57. Ahora bien, esta presuposición se encuentra con dos dificultades. En primer lugar, Hesíodo admite expresamente la estrecha afinidad entre Horas y Moiras, cuyo parentesco también se muestra en que son iguales en número, asignándoles un mismo origen (Temis). En segundo lugar, si bien el papel de las Horas en Hesíodo es claramente benéfico, las Moiras por su parte no tienen un papel inequívocamente negativo, sino que tienen un lado bueno y un lado malo. Por ello, si nos atenemos a la descripción de las Moiras que encontramos en *Teogonía*, 902 ss., no parece posible considerar la relación entre las Horas y las Moiras como paragonable a la relación entre el día y la noche.

Sin embargo, Hesíodo anteriormente habla de las Moiras de una manera enteramente diferente. En los versos 218 ss. de la misma obra se nos dice que la Noche “parió igualmente a las Moiras y las Keres, vengadoras implacables: a Cloto, Láquesis y a Átropo que conceden a los mortales, cuando nacen, la posesión del bien y del mal y persiguen los delitos de hombres y dioses. Nunca cejan las diosas en su terrible cólera antes de aplicar un amargo castigo a quien comete delitos.” Aquí sí se distingue por tanto el origen de las Moiras de aquel de las Horas. Estas últimas, como hijas de Temis, no proceden de la Noche, sino de Gea y de Urano, es decir, de la Tierra y del Cielo.²²¹ Como hijas de la Noche, las Moiras tienen un claro carácter negativo. Es más, al representar el lado vengativo de la justicia, se oponen directamente a las Horas, que representan, como vimos, la justicia en sentido benéfico y positivo. La oposición y diversidad encuentra, pues, un apoyo en el texto de la *Teogonía*. La sospecha de que esta oposición y heterogeneidad no sea real por otra parte se le puede imponer al lector por la inconsistencia con la imagen de las Moiras que nos transmite el otro pasaje.²²² (Este sería un buen ejemplo de que los hombres, como señala Heráclito en la introducción a su escrito, no se dan cuenta de lo que están diciendo.)

²²¹ Ni Gea ni Urano proceden de la Noche; el origen de Gea (la cual incluso es anterior a la Noche) es directamente el Caos, y el de Urano es Gea. Cf. *Teogonía*, 117-128.

²²² En este contexto, la cuestión filológica de si realmente cabe atribuir ambos pasajes al Hesíodo histórico no es decisiva, ya que los versos son en todo caso anteriores a los tiempos de Heráclito. Lo importante es que la versión de la *Teogonía* que éste conoció parece haber contenido el pasaje 218 ss. (Véase la nota siguiente.)

A estas luces, la analogía con la crítica a Hesíodo que encontramos en el fragmento 57 es perfecta. El destino se divide en un lado bueno y un lado malo, y se asume para cada uno de éstos un origen diferente, es decir, una naturaleza heterogénea, lo cual entraña la tesis típica para Hesíodo y diametralmente opuesta al pensamiento de Heráclito de que los dos lados del destino tienen una naturaleza diferente y son separables. Esta interpretación no sólo es una hipótesis plausible, sino que la identificación de Horas y Moiras, consideradas tal como se caracterizan en *Teogonía* 218ss., se deja confirmar por los fragmentos de Heráclito mismo. En Heráclito es Díke, una de las *Horas*, quien asume la función de las Moiras hesiódicas de “perseguir los delitos de hombres y dioses”. En el fragmento 28 se nos dice: “<Díke> desenmascarará a los fabricantes de mentiras y a los falsos testigos”; y en el fragmento 94: “El Sol no transgredirá sus límites; si lo hiciera, las Erinias, servidoras de <Díke>, le descubrirán.”²²³

Otra importante innovación que introduce el dicho de Heráclito consiste en articular la unidad inseparable de los tres aspectos de la justicia representándola por una figura única que reúne en sí las tres funciones diferentes de la tríada de las Horas. Díke es responsable tanto de la buena legislación como de la justicia y la paz entre los ciudadanos. La unidad inseparable de estas tres funciones de la Justicia, que lleva a atribuirles a una deidad única, se encuentra también en los fragmentos sobre la ley y la concordia entre los ciudadanos. Díke es responsable tanto de la ley divina que da su orden al mundo natural y político (cf. 33, 80, 114) como del cumplimiento de esta ley (cf. la segunda parte de 28 y 94), así como de la paz y concordia entre los ciudadanos que resulta de ello (cf. 43 y 44). A la instauración de la ley tiene que seguir su mantenimiento, el cual trae consigo la paz; cada uno de estos tres aspectos de la justicia resulta inseparable de los demás. De ahí que los tres aspectos representados por las tres Horas de Hesíodo constituyen la naturaleza unitaria de la justicia, que conviene representar por la figura única de Díke.²²⁴ Lo mismo valdrá, *mutatis mutandis*, para la tríada de las Moiras, que se identifica con aquella de las Horas y por ende con Díke. La dualidad y pluralidad, que caracteriza la *polymathie* de Hesíodo, se reemplaza por tanto por la unidad antagónica y polifacética que constituye el modo en que Heráclito concibe la naturaleza de las cosas.

Si no obstante en el fragmento 100 se mantiene todavía el plural de las Horas, esto se hace a fin de aludir al papel que éstas tienen en Hesíodo. El único nombre de Díke para el destino es comparable al modo ambiguo en que Heráclito elige Zeus, es

²²³ Esta asociación de las Erinias con Díke indica otra vez la unidad que Heráclito establece entre Díke y la Moira, ya que las Erinias no son sino el brazo vengador del Destino. Podemos corroborar esta unidad en Esquilo, donde la Moira se relaciona estrechamente con las Erinias y, junto con éstas, acompaña a Díke. (Cf. Esquilo, *Agamenón* 975, y *Coéforas*, 306 ss. Sobre la Moira en Esquilo, cf. el comentario de Eduard Fraenkel: *Aeschylus: Agamemnon*, tomo 3, Oxford 1950, ad v. 1535 s.) Por lo demás, esta función castigadora de la Hora Díke muestra que es precisamente la Moira de *Teogonía* 218ss. con la que Díke se identifica, y no meramente la Moira de 902 ss. El vínculo que Heráclito establece entre Díke y las Moiras hesiódicas del pasaje 218ss. se desprende también de que Éris, a la que Heráclito identifica con Díke (cf. 80), en 223 ss. de la *Teogonía* aparece como una pariente de las Moiras.

²²⁴ Podemos señalar aquí que Parménides asigna a *Díke* la misma función prominente y que en él también representa el lado vengativo de la justicia (cf. el calificativo de *polýpoinos* en el fragmento 1, l. 14.).

decir, Vida (de *záo*) como nombre del poder rector del mundo (cf. 32). Si se entiende que la Vida es idénticamente la Muerte -Dioniso es idéntico a Hades (cf. 15)-, Vida es el nombre adecuado. Asimismo, el destino “no quiere y quiere recibir el nombre” (32) de Justicia, dependiendo de si ésta se identifique o no con su opuesto que es la Discordia, Éris (cf. 80). “Las Horas traen consigo todas las cosas (100)” porque una y la misma cosa son las Horas y las Moiras, a saber, el poder que trae todas las cosas a la luz de la presencia y el poder que devuelve todas las cosas a la noche del olvido. En contra de lo que piensa Hesíodo, Díke no se limita a traer las cosas a la presencia, y en contra de lo que cree Anaximandro (cf. la alusión en el fragmento 80) tampoco se limita a devolverlas al no ser. Sin embargo, al igual que el nombre adecuado para la unidad de la vida y la muerte es Vida, el nombre común para la unidad de Eris y Díke tiene que ser Díke, Justicia. El destino tiene dos lados, pero precisamente en eso consiste la Justicia bien entendida. De acuerdo con el fragmento 80, es *Díke*, identificada con *Éris*, que hace que cumplamos nuestro *móros*, nuestro destino mortal (cf. 20), y así coincide con la *moîra*.²²⁵

Un detalle que en este contexto resulta interesante es que Heráclito usa para la Noche el nombre *Euphróne* (cf. 26 y 99), que significa “la bien intencionada”, lo cual se opone al calificativo de “funesta” que recibe en Hesíodo. El hecho de que el nombre *euphróne* sea un eufemismo refleja la ambigüedad del destino. El curso del tiempo, regido por las Horas que son idénticas a las Moiras, acarrea tanto lo favorable como lo adverso. La ambigüedad del nombre de la Noche revela, pues, una verdad escondida. Precisamente en tanto que las Moiras son hijas de la Noche, participan de su naturaleza ambigua. Como vimos, el propio Hesíodo llega a reconocer esta naturaleza ambigua en el otro pasaje donde asimila las Moiras a las Horas (902 ss.). El mismo titubeo cabe constatar respecto de la figura antagónica de Díke, a saber, Éris, a quien Hesíodo en la Teogonía presenta como puramente negativa, mientras que en *Las obras y los días* distingue entre una buena *Éris* y otra mala. No resulta muy aventurado pensar que esta inconsistencia habrá llamado la atención de Heráclito, quien debe de haber sacado la conclusión que a Hesíodo se le mostró la naturaleza ambigua de los poderes que rigen el mundo, sólo que su comprensión dualista de las oposiciones no le proporcionó los medios de articular adecuadamente aquello que tenía ante los ojos.

123. El sentido de *phýsis* y la interpretación de Heidegger

Heidegger interpreta los fragmentos de Heráclito poniendo énfasis en el significado etimológico de cada palabra. Este procedimiento le permite descubrir en el fragmento 123 la unidad paradójica del mostrarse y ocultarse, a la que atribuye una importancia central. Como se sabe, la misma relación entre el mostrarse y ocultarse se encuentra según Heidegger en la palabra griega que significa “verdad”: *alétheia*. Ahora bien, la estructura de la verdad se considera en los fragmentos de Heráclito a propósito de la verdad articulada en el *lógos*. Puesto que el *lógos* consiste en el articular y así recibir la

²²⁵ Como lo advierte Reinhardt (*Vermächtnis*, p. 46), Heráclito mismo asume una relación intrínseca entre *móros* y *moîra* en el fragmento 25. Si *Díke* figura en el fragmento 80 como el poder que vigila sobre el cumplimiento de los destinos mortales, ello significa por tanto que *Díke* es la *Moîra*.

manifestación que es propia de la *phýsis*, cabe esperar que también la estructura del *lógos* consista en una unidad de manifestación y ocultamiento. Ahora bien, la estructura del *lógos* fue clásicamente concebida por Aristóteles en términos de la unidad de unión y separación (*sýnthesis-diaíresis*).²²⁶ Heidegger trata de comprender esta unidad de una manera más originaria y concreta guiándose otra vez por un análisis etimológico y poniendo de relieve cómo el significado etimológico del verbo *légein* como “colegir” o “seleccionar” permite comprender la naturaleza del sustantivo correspondiente *lógos* como la unidad de un mostrar y ocultar. El *lógos* establece la unidad de lo múltiple destacando lo que es uno y lo mismo en una multiplicidad de individuos y así muestra las cosas como siendo de una determinada manera. Colecciona las cosas escogiéndolas en virtud de un rasgo común que comparten y así las manifiesta *como* teniendo ese rasgo. En este sentido la manifestación del *lógos* consiste en un colegir y un escoger que destaca y reúne los rasgos comunes que caracterizan las cosas como cosas de un tipo u otro. El *lógos* reúne las cosas a través de destacar su igualdad respecto de un rasgo común.²²⁷ La selección de rasgos que establece el *lógos* va forzosamente a expensas de aquellos rasgos que esta selección hace pasar a un segundo plano y de este modo oculta. La manifestación del *lógos* se opone, pues, a un ocultamiento, pero precisamente por ello se une a ese ocultamiento como la luz a la sombra.²²⁸ El *lógos* no sólo es el modo en que el ser de las cosas se manifiesta en su presencia, sino también el modo en que se oculta aquello cuya ausencia es la otra cara de esa presencia.

El *lógos* se deja entender así como el modo en que el ser de las cosas se muestra y se oculta a nosotros. En esta operación de des-ocultamiento, el *lógos* se apropia de aquel des-ocultamiento que ya de suyo es propio de la *phýsis*, recogiendo y así recibiendo la *phýsis* en su manifestarse. Es en la articulación en el *lógos* que la *phýsis* se manifiesta en tanto que *phýsis*; sólo en relación a su posible recepción o recogimiento en el *lógos*, la manifestación de la *phýsis* es justamente una manifestación. Y al revés, el *lógos* sólo muestra aquello que ya desde sí mismo se manifiesta (es decir, la *phýsis*). El recoger y reunir corresponde a un ofrecerse; aquel mostrar que es la obra del *lógos* es un recibir que no es sino el otro lado de un dar de sí. La correspondencia entre los dos lados del desocultamiento que son la *phýsis* y el *lógos* constituye la estructura de la *alétheia*, entendida como el desocultamiento del ser. Nosotros estamos habituados a entender esta correspondencia, que conocemos bajo el nombre de la verdad, como aquella entre un lado “objetivo” y otro “subjetivo” o al menos como aquella entre una realidad que se manifiesta y los seres humanos que recibimos esa manifestación. Ahora bien, lo curioso es que en el fragmento 16, al que Heidegger concede un lugar central en su interpretación, esta relación se invierte:

²²⁶ Sobre la relación de *lógos* y *alétheia* en Heráclito cf. ya *Ser y tiempo*, p. 219. La concepción aristotélica del *lógos* como unión y separación se expone en la misma obra, p. 159. Sobre la relación entre *lógos* y *phýsis* véase *Einführung in die Metaphysik*, pp. 96 ss.

²²⁷ Podríamos añadir que para Heráclito esa igualdad que permite unir lo diverso es lo que es como uno de los dos lados de una oposición, por lo cual la estructura de la oposición se deja entender como la dimensión del *lógos*. Pero como veremos, este no es el camino de la interpretación heideggeriana.

²²⁸ Heidegger señala acertadamente que encontramos esta oposición entre el *lógos* (o el *légein*) y el ocultamiento (*kryptein*) expresada por Heráclito en el fragmento 93 (*Einführung...*, p. 132 y *Vom Wesen und Begriff der phýsis*, p. 279).

“A lo que nunca llega a su ocaso, ¿cómo podría uno ocultársele?”²²⁹ En ese fragmento Heráclito considera la *phýsis* como aquello que *recibe* la manifestación y el hombre como aquello que se manifiesta. Lo que de por sí es manifiesto, la *phýsis*, es a su vez aquello ante lo cual el hombre no puede esconderse. El hombre está continuamente expuesto a la luz de la manifestación; no sólo en tanto que continuamente es el receptor de lo que se le manifiesta, sino de tal manera que su propio ser tiene la forma de un ser-manifiesto, es decir, de un manifestarse. Mientras que con la puesta del sol desaparece también la visibilidad universal que caracteriza el estado diurno del mundo de la vida, por lo cual las acciones llevadas a cabo de noche se escapan a la visibilidad pública, la existencia humana nunca puede esconderse de la manifestación como tal y por ende nunca abandona el ámbito de la verdad.²³⁰

Incluso cuando el único receptor de la manifestación es uno mismo, esta manifestación no deja de tener el carácter de ser en cierto modo patrimonio de todos; el ojo de la verdad está presente en cualquier acción que se manifiesta. En tanto que testigo de una verdad, la manifestación de ésta nunca se dirige a mí como una persona determinada, sino como un alguien cualquiera. Pertenecer al ámbito de la manifestación no consiste en ser el testigo invisible de lo que se muestra, sino en estar expuesto continuamente a la luz de la manifestación. La manifestación del mundo es a la vez una manifestación de nuestra propia existencia en él, y esta manifestación, aun cuando nadie más tenga acceso a ella, no depende de nuestra voluntad y se dirige a nosotros en un perfecto anonimato, en el cual radica el carácter común y público de la verdad. Este anonimato caracteriza necesariamente a cualquier testigo de la manifestación de un evento y lo convierte en un testigo cualquiera, aun cuando se trata de la manifestación de acciones que plenamente dependen de su voluntad y sus peculiaridades subjetivas. Todo conocimiento que alguien posee no lo posee en tanto que es esa persona determinada, sino en tanto que es un cognoscente cualquiera, y los eventos de su propia vida no constituyen ninguna excepción a esta regla. En la medida en que la manifestación no depende de nuestro antojo y constituye verdades que de por sí son comunes a todos, nadie puede esconderse ante esa mirada de su propio espectador anónimo (de sí mismo en tanto que ese espectador anónimo) que acompaña a toda manifestación y es constitutiva de la “objetividad” intrínseca de la verdad.²³¹

Estas breves observaciones sólo pretenden arrojar alguna luz sobre el horizonte a partir del cual Heidegger interpreta a Heráclito, a fin de ayudarnos a comprender por qué apenas presta atención a la estructura de la oposición y al pensamiento de la unidad de los opuestos, que para la mayoría de los intérpretes actuales es el

²²⁹ Traducción de Bernabé, p. 138.

²³⁰ El dicho de Heráclito contiene una alusión al Sol en Homero, *Ilíada*, III, 277, donde se dice que el Sol lo ve todo, pero se entiende: cuando esté presente en el cielo.

²³¹ Compárese lo dicho en *Ser y tiempo* (p. 221 y p. 228 s. del texto alemán) sobre el carácter inescapable del estar en la verdad, que es un eco evidente de la lectura heideggeriana de este fragmento. También cabría relacionar el anonimato que nos es propio en tanto que receptores de la manifestación con lo que Heidegger dice sobre la dimensión anónima del sí mismo que llama “el ‘se’” o “el ‘uno’” (“das Man”). En los textos posteriores a *Ser y tiempo*, Heidegger ya no pone el interés en la perspectiva del hombre que no se puede escapar de la manifestación y de la verdad, sino más bien en la manifestación como tal y su relación intrínseca con el ocultamiento.

pensamiento central de Heráclito.²³² En Heidegger, el *lógos* y la *phýsis* se consideran en cuanto que constituyen formas de manifestación (y ocultamiento). El interés de Heidegger no está puesto en la estructura de *aquello que* se manifiesta al modo de la *phýsis* y del *lógos*, sino en éstos en tanto que modos de manifestación. En cambio, las interpretaciones que se centran en la unidad de los opuestos tienden a mostrar escaso interés por la estructura de la manifestación, centrándose exclusivamente en la estructura de aquello que se manifiesta.

Esto lleva forzosamente a un desencuentro entre Heidegger y los demás intérpretes que se muestra especialmente en las lecturas respectivas del fragmento 123. La traducción de este fragmento por parte de Bruno Snell: “Das Wesen der Dinge versteckt sich gern” (“A la esencia de las cosas le gusta esconderse”) procura dejar claro que *phýsis* significa, como en el fragmento 1, naturaleza en el sentido de esencia. Lo importante para Snell es el carácter escondido de la esencia de las cosas que consiste en la unidad de los opuestos. Ahora bien, esta traducción se encuentra con severas críticas por parte de Heidegger.²³³ Así traducida, la sentencia de Heráclito puede tomarse fácilmente por la afirmación trivial de que la esencia de las cosas es difícil de conocer. De esta manera, la traducción de Snell convierte lo que es una afirmación acerca de la *phýsis* en una afirmación acerca de las cosas. El reparo principal que pone Heidegger consiste, sin embargo, en que “esencia” no es una traducción afortunada de *phýsis* porque echa a perder el carácter *verbal* de esta palabra haciendo pensar en la esencia atemporal de la tradición platónica y aristotélica. De manera anacrónica, la esencia se separa así del ente y de la existencia.²³⁴ Si *phýsis* en el fragmento 123 no se une a un genitivo, ello indica precisamente que Heráclito no separa los dos sentidos de *phýsis* como la realidad en su conjunto y el modo de ser -la naturaleza en el sentido de la esencia- de la realidad. El que la *phýsis* forme una totalidad guarda ciertamente una relación con que la *phýsis* posea un modo de ser unitario y universal. (La misma ambigüedad la encontramos en nuestra noción de “realidad”, que o bien puede significar el modo de ser que es propio

²³² Valgan como ejemplo las palabras de Karl Reinhardt (p. 202), a quien Heidegger tenía un enorme aprecio, sobre el papel central de la unidad de los opuestos en Heráclito. Reinhardt dice que “la doctrina de los opuestos ... es la conexión interna, en virtud de la cual las partes de su edificio de pensamiento <Gedankenwelt> constituyen una unidad, el fundamento sobre el que se asienta el todo”.

²³³ Cf. *Vorträge und Aufsätze*, p. 262 s., y *Heraklit*, GA 55, pp. 127 s. y 140. A mi parecer, el motivo de la indignación de Heidegger se hace patente en *Vom Wesen und Begriff der phýsis*, p. 300 s., donde Heidegger pone de relieve que la traducción usual del fragmento 123 interpreta el ocultamiento de la *phýsis* como una especie de capricho y como un obstáculo que puede y debe superarse sacando el ser de su escondite. Nada más lejos de Heráclito, quien quiere subrayar, al contrario, que el ocultamiento se une necesariamente a la manifestación del ser y hasta es idéntico con ésta.

²³⁴ También conviene señalar que, para Heidegger, el sentido de *ousía* (la palabra que se traduce al latín por *essentia*) es originariamente un derivado del sentido de *phýsis*, mientras que en Aristóteles la *phýsis* entendida como *morphé* (forma) se convierte en un derivado de la *ousía*. (Cf. *Vom Wesen und Begriff der phýsis*, 298 ss.) La noción de *essentia* -originariamente la traducción de la *ousía* aristotélica- posteriormente pierde a su vez la riqueza y ambigüedad que tiene en Aristóteles, equiparándose a *eídos*, *species* (género o especie), es decir, a lo que Aristóteles llama en las *Categorías* la sustancia segunda. Puesto que también *phýsis* entendida como *morphé* pierde su sentido aristotélico de una *dýnamis* y se equipara al *eídos* -la índole o forma universal que se hace visible en lo particular, siendo la realización manifiesta de la *morphé*-, la *phýsis* se convierte en la naturaleza en el sentido de esencia, es decir, en la índole universal que comparten diferentes cosas particulares.

de lo real o el conjunto de las cosas reales.) Precisamente por eso no conviene reducir *phýsis* a uno de estos dos significados. Con todo, la insistencia en el carácter verbal de la *phýsis* muestra que el motivo más importante de la crítica de Heidegger consiste en que la traducción de *phýsis* por esencia echa a perder el juego de palabras que, como él ha sabido descubrir, es decisivo para el sentido del fragmento. Sólo si *phýsis* se escucha como sustantivo verbal de *phýesthai* se hace patente el carácter paradójico de su unión con el *krýptesthai*.²³⁵

A pesar de que es comprensible que Heidegger echara en falta todo aquello que se pierde al traducir *phýsis* en el fragmento 123 por “la esencia de las cosas”, puede resultar igualmente desconcertante que su propia traducción y toda su interpretación no reconozcan en ninguna parte la relación que guarda lo dicho sobre el ocultarse de la *phýsis* con la estructura universal de la unidad de oposición.²³⁶ Es justamente esta relación la que Snell quiere poner de relieve al traducir *phýsis* por “esencia de las cosas”. Al fin y al cabo, la *phýsis* oculta de cada cosa (cf. 1) consiste en una unidad de opuestos, y es esta unidad que tiene la característica de permanecer escondida. Pues bien, un caso de una tal unidad es también la oposición de manifestación y ocultamiento que es constitutiva de la *phýsis*. Aunque esta última oposición no es simplemente un caso particular cualquiera de una unidad de opuestos, tampoco puede considerarse como el origen o el fundamento de la estructura de la unidad de oposición. La pregunta que a estas luces se plantea es ¿cómo se relaciona la peculiar unidad de opuestos que caracteriza la *phýsis* como unidad de manifestación y ocultamiento con la estructura de la unidad de opuestos en general, que es la *phýsis*

²³⁵ Aparte del carácter verbal, resulta importante la relación misma entre el sustantivo *phýsis* y el verbo *phýesthai*. (La forma activa *phýein* también existe, pero es derivada y significa “hacer crecer”, mientras que el crecimiento mismo se articula por la voz media.) Esta relación revela que el desplegarse a partir de sí misma y, por ende, el ser origen de movimiento (*archè kinéseos*) es propio de la *phýsis* en el sentido estrecho del ser natural. (Cf. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der phýsis*, p. 254 s.) Y también muestra que la *phýsis* en el sentido de “modo de ser” o “naturaleza (de algo)” se entiende originariamente en analogía con el modo de ser de las plantas (*tà phýta*, cuyo parentesco con la expresión *tà phýsei ónta* -“los seres naturales” como sinónimo de “el mundo natural”- resulta manifiesto para el oído griego). Ahora bien, precisamente este significado literal de *phýsis* impone la analogía con la unidad inseparable entre el crecimiento hacia la luz y el enraizamiento oculto en la tierra. Al mostrarse desplegándose hacia la luz, las plantas se recogen y se ocultan en el suelo de la tierra, y se trata aquí de dos lados inseparables de un mismo modo de existir. (Quienes estén familiarizados con el pensamiento de Heráclito también sabrán oír cómo se refleja aquí la estructura antagónica del mundo natural, determinada por los dos polos opuestos del fuego y la tierra y las dos zonas espaciales correspondientes, a saber: el cielo arriba y la tierra abajo.) La palabra *phýsis* indica, pues, que el ocultamiento es constitutivo de la *phýsis* y que, lejos de poder suprimirse, es la raíz de la que se nutre la *phýsis* en tanto que manifestación y presencia. (Cf. Heidegger, *op. cit.*, p. 300 s.)

²³⁶ Sobre la actitud de Heidegger respecto al papel de la oposición en Heráclito, cf. Heidegger-Fink, p.25, y especialmente *Vorträge und Aufsätze*, p. 213. Por un lado, Heidegger ve el peligro de interpretar a Heráclito a partir del horizonte de un pensamiento posterior (especialmente la dialéctica de Hegel) y por otro lado parece pensar que la oposición debe entenderse a partir de una estructura más amplia o fundamental (como la unidad de manifestación y ocultamiento o aquella de presencia y ausencia). Pero aun así, la escasa atención que recibe la oposición en la interpretación de Heidegger no deja de ser extraña. En sus textos sobre Heráclito se busca en vano una consideración del pensamiento de la unidad de opuestos y de las diferentes vertientes de este pensamiento. A pesar de todo, el papel central de las oposiciones no pasó completamente desapercibido a Heidegger, cf. su breve observación sobre el sentido del “todo fluye” en *Einführung in die Metaphysik*, p. 102.

en tanto que estructura del ser? Esta pregunta en el fondo es aquella acerca de la relación entre las dos vertientes de la *phýsis*, en tanto que unidad de la estructura del aparecer -o de la verdad- y en tanto que estructura de aquello que aparece -o del ser-. La *phýsis* es a la vez el ámbito del ser y el ámbito de la verdad. Estas dos vertientes de la *phýsis* corresponden, pues, a las dos cuestiones centrales del pensamiento heideggeriano.

Segunda parte

Tiempo y movimiento en Aristóteles

Segunda parte: Tiempo y movimiento en Aristóteles

Introducción

Aristóteles es el pensador que aborda por primera vez temáticamente el tiempo como un problema aparte. Le dedica un pequeño tratado que ocupa los capítulos 10-14 con los que termina el libro IV de su *Física*, cuyas partes anteriores están consagradas al espacio y su relación con el ser espacial. (También la cuestión de si existe el vacío es evidentemente una cuestión relativa al espacio.) Esta ubicación ya indica que Aristóteles considera el tiempo principalmente como parte de la naturaleza espacial, es decir, como tiempo cósmico. Encontramos en Aristóteles por primera vez la pareja de espacio y tiempo que entretanto nos es tan familiar y que incluso ha dado lugar a unir estos conceptos estrechamente y hablar de un espacio-tiempo.

Antes de que surgiera cualquier pregunta filosófica, el tiempo se experimentaba como vinculado a los fenómenos naturales.²³⁷ En ellos, sus aspectos esenciales comenzaban a despertar la atención de los primeros pensadores y se volvieron problemáticos. Sin embargo, el tiempo en sí mismo, por sí solo, no se convirtió en tema de una investigación filosófica hasta Aristóteles. Esto se debe a que un tal tratamiento aislado supone una abstracción que fácilmente puede parecer artificial, ya que el tiempo no se encuentra sino como unido a lo temporal. Lo que realmente hay parece ser el cambio y el movimiento, pero no el tiempo como algo separado de éstos. Esta indistinción entre el tiempo y lo temporal se mantiene hasta Platón, pero ya mucho antes empezaba a mostrarse una diferencia entre lo que es propio de los cambios o movimientos como tales y su aspecto específicamente temporal. Ya en edades muy tempranas, este aspecto se vio como una realidad con derecho propio, si bien identificándolo con un dios (*Chrónos*). Una tal personificación mítica ciertamente era característica de la comprensión pre-filosófica de cualquier tipo de realidad que regía la vida humana y su mundo y no impidió que el carácter temporal de la realidad seguía comprendiéndose como inseparablemente unido a las fuentes que dieron lugar a asignarle un nombre propio, a saber: los ciclos naturales que marcaron el ritmo de la vida que Hesíodo describe en *Los trabajos y los días*.

En una palabra, el tiempo era por esencia tiempo de algo y tiempo para algo. De ahí que se tematizara sólo en unión con aquello a lo que pertenecía: los cambios y movimientos naturales, especialmente los movimientos naturales periódicos y los ciclos naturales que se repetían, como la alternancia entre día y noche y las estaciones del año. Teniendo en cuenta que estos ciclos se relacionan con los movimientos

²³⁷ Esto se debe probablemente a su carácter de ser común a toda la naturaleza en conjunto, tanto a la tierra como al cielo. De hecho, Hesíodo en la *Teogonía* hace surgir el tiempo de la unión entre el Cielo y la Tierra. De esta manera se refleja la experiencia que el tiempo no pertenece a un ámbito particular del cosmos ni tampoco es una realidad autónoma, sino que es constitutivo del modo en que se relacionan los diferentes seres. La existencia de las diversas formas de realidad constitutivas de la estructura de nuestro mundo consiste en una continua tensión mutua al modo de un antagonismo de fuerzas que se despliega en forma de aquella lucha o guerra que es el acontecer temporal. La relación entre los contrarios Cielo y Tierra es de carácter dinámico. El ámbito que determina la estructura temporal de nuestro mundo es primariamente el del encuentro entre el Cielo y la Tierra.

celestes, es fácil de entender por qué el cielo contaba como el ‘origen’ del tiempo, y por qué el tiempo se atribuía principalmente al movimiento de los astros.

A pesar de que Heráclito y Parménides pusieran de relieve la vinculación del tiempo a la vida y al aparecer, Aristóteles es heredero de esa comprensión cosmológica del tiempo, como también lo es Platón. De ahí que la primera cuestión aristotélica acerca del tiempo se refiera a su relación con el cambio y el movimiento. ¿Acaso son lo mismo tiempo y movimiento? ¿Pertenece el tiempo por igual a todo tipo de cambios o incluso a todos los procesos en general? ¿Difiere la relación del tiempo con el movimiento celeste de su relación con los demás movimientos? ¿Cómo hay que entender la unidad del tiempo? ¿En qué consiste y cómo se mide la cantidad temporal? Estas son tal vez las principales cuestiones a las que el Estagirita quiere aportar una respuesta.

La relación entre tiempo y cambio

En primer lugar, Aristóteles procura mostrar que el tiempo no es lo mismo que el movimiento en general ni tampoco es un movimiento o un cambio particular entre otros. Se podría identificar el tiempo con el cambio en general o con una cierta clase de cambio porque el tiempo no se nos muestra como algo parado y fijo, sino como estando en constante flujo. Aristóteles distingue, sin embargo, este fluir de todo cambio o movimiento en virtud de un rasgo peculiar suyo. Pues mientras que el cambio o movimiento siempre transcurre a una velocidad determinada, esto no es cierto para el tiempo.²³⁸ Por ello, el transcurrir del tiempo es diferente de todo cambio o movimiento que ocurre en él. Esta diferencia se une de manera inseparable a una serie de otras diferencias, cuyo análisis Husserl emprenderá milenios después para el tiempo de la conciencia. El transcurrir del tiempo no es un transcurrir de algo, es decir, de algún suceso que tiene cierto ente o cierto complejo de entes como su “portador”, como aquello con que el suceso sucede. También cabría decir que este peculiar “cambio” que es el pasar del tiempo no se opone a un proceso de permanencia, es decir, que este cambio no se puede detener en algún momento para convertirse en un estado de quietud.

No es posible que alguna fase del transcurso temporal se detenga ni que algún estado momentáneo de su transcurrir dure o se repita.²³⁹ Un estado que forma parte de un proceso de cambio o de permanencia puede durar o repetirse; eventualmente puede pensarse que el universo entero se halle dos veces en exactamente el mismo estado, y hasta se deja pensar un “eterno retorno de lo mismo”. Un tal carácter cíclico y repetitivo del acontecer mundano se ha considerado a veces como un tiempo circular.²⁴⁰ Pero habría que preguntarse si lo circular ahí sería realmente el tiempo, o

²³⁸ 218b13ss.

²³⁹ La exclusión de la velocidad y la duración de lo mismo -y por tanto de la repetición- van unidos, como lo ha visto Husserl. De ahí que resulta natural tratarlos juntos, aunque Aristóteles se limita a constatar la incompatibilidad entre tiempo y velocidad.

²⁴⁰ Aristóteles describe los motivos de esta manera de hablar en 223b23-224a2.

más bien lo temporal. Pues si se repite lo mismo varias veces, esto ocurre precisamente porque su tiempo no se repite, y precisamente por eso cada nueva repetición se distingue numéricamente de las anteriores. Lo que sucedió antes puede ser exactamente igual a lo que sucede ahora, con la única diferencia de que sucedió antes y no ahora. Esto basta para que se trate de eventos individualmente distintos y no de un mismo evento idéntico que ocurra dos veces, pues un evento es inseparable de su ocurrir. En una palabra, el tiempo es lo único en un acontecimiento que por esencia no puede ser repetido, puesto que toda repetición ya presupone una diferencia de tiempo. Esta observación resulta ser de un interés especial si se tiene en cuenta que para los griegos y muy especialmente para Aristóteles mismo, una tal repetición indefinida realmente parecía ser propia de los movimientos celestes. De ahí que encontremos en los pensadores griegos a menudo la tentación de interpretar el tiempo como circular, en la medida en que éste se asocia con el movimiento celeste o se identifica con él.

Ya a estas alturas nos hemos encontrado, por tanto, con algunas diferencias fundamentales del tiempo con lo temporal, entre ellas el no admitir diferencias de velocidad ni la posibilidad de repetición de un mismo estado. El tiempo se distingue de las cosas y acontecimientos temporales en que excluye *a limine* la velocidad y la repetición. Y precisamente gracias a que el tiempo mismo no puede repetirse ni ser más rápido o más lento es posible que un proceso temporal sea rápido, lento, o que se repita. Lo temporal puede ser rápido o lento sólo con referencia a la uniformidad del pasar del tiempo (puesto que lo rápido es lo que necesita poco tiempo); y lo temporal puede repetirse sólo porque el tiempo mismo nunca se repite.

Aristóteles prosigue planteándose la cuestión siguiente: si el tiempo difiere del cambio, ¿será entonces algo que existe al margen de éste? El método de Aristóteles para responder a esta pregunta consiste en averiguar si el tiempo puede ser experimentado con independencia de advertir algún cambio. Si cambio y tiempo siempre y necesariamente se experimentan juntos, entonces eso que llamamos tiempo es algo que tiene que existir unido al cambio. (Más tarde volveremos sobre la cuestión de si habría que decir más bien: con independencia de cualquier proceso temporal, ya sea movimiento o reposo.) Si el tiempo no se deja encontrar aparte de lo temporal, la razón de ello tiene que ser que el tiempo no puede existir sino como tiempo de algo.

Aristóteles introduce, pues, por primera vez explícitamente el análisis de la experiencia del tiempo como vía de acceso al modo de ser del tiempo. El fenómeno del tiempo se toma como guía para decidir una cuestión genuinamente ontológica. Por lo demás, esta manera de proceder es muy característica de Aristóteles, quien fue el primero en asumir expresamente una correlación entre la experiencia y lo experimentable.²⁴¹ Lo que son las cosas se deja determinar en virtud de cómo se

²⁴¹ Esto no quiere decir, por supuesto, que el Estagirita hubiera hecho de esta correlación un tema de sus meditaciones, como mucho más tarde lo hizo Husserl. Tampoco hay que olvidar que la perspectiva de Aristóteles y la de Husserl son diametralmente opuestas. El interés de Aristóteles se dirige enteramente al ser, y el aparecer le sirve solamente como medio carente de interés en y por sí mismo. De ahí que el peculiarísimo “ser” del aparecer y de la correlación entera entre ser y aparecer por lo general no podían llamar su atención y convertirse en tema de su pensamiento. La idea de una tal

muestran a nosotros, pues no son sino esas cosas que se muestran de las que hablamos y las que queremos investigar. De ahí que el giro que Aristóteles pueda pasar con toda naturalidad del nivel del ser al nivel del aparecer. El ser de algo se revela en su aparecer y hay que acudir a éste para ver cómo son las cosas.

La imposibilidad de encontrar el tiempo sin lo temporal: el ejemplo del sueño profundo

La respuesta de Aristóteles consiste en que no es posible experimentar el tiempo sin experimentar también algún proceso temporal, especialmente algún cambio. Aristóteles pone el singular ejemplo de los que duermen junto a los héroes en Cerdeña y al despertar no han notado que ha pasado tiempo: “Pero sin cambio no hay tiempo; pues cuando no cambiamos en nuestro pensamiento o no advertimos que estamos cambiando, no nos parece que el tiempo haya transcurrido, como les sucedió a aquellos que en Cerdeña, según dice la leyenda, se despertaron de su largo sueño junto a los héroes: que enlazaron el ahora anterior con el posterior y los unificaron en un único ahora, omitiendo el tiempo intermedio en el que habían estado insensibles.”²⁴² Aristóteles recurre a este ejemplo porque al dormir ya no experimentamos los eventos y procesos del mundo. Por ello, cuanto más profundo es el sueño, tanto más completa será la ausencia de la experiencia de los cambios. Estaremos, pues, ante un caso en el que podremos estudiar si se ha experimentado el pasar del tiempo con independencia del cambio. Y la respuesta es negativa, pues esas personas no notaron que el tiempo hubiera pasado cuando no notaron ya los procesos temporales. Si el tiempo se dejara captar aparte de lo temporal, deberían haberlo notado, pues seguían vivos y el tiempo seguía pasando. El único acceso posible al tiempo se da, por lo tanto, a través de lo temporal.

Esta argumentación despierta, desde luego, la sospecha de que quizás el dormir no se limite a excluir la experiencia de los procesos temporales, sino que hace imposible cualquier experiencia en general. Por eso, puede parecer que el recurso a los durmientes de Cerdeña no es un buen método para saber si cabe o no experimentar el tiempo sin lo temporal, ya que no sólo se ha eliminado la posibilidad de experimentar lo temporal, sino también la posibilidad general de vivir una experiencia cualquiera. Por ello cabe preguntarse si la interrupción de la experiencia del tiempo en el estado de sueño realmente demuestra que el tiempo es inseparable del cambio. Sólo si los durmientes son capaces de vivir una experiencia, el hecho de que dejen de notar el tiempo significa que no podemos experimentar el tiempo sin el cambio. La falta de la experiencia del tiempo aquí no forzosamente significa la ausencia del tiempo, sino que puede significar, más bien, la ausencia de la capacidad de experimentarlo.

correlación ciertamente ya fue concebida por Heráclito y Parménides, pero estos pensadores reservaron al pensamiento el papel del acceso al verdadero ser de las cosas y entendieron la sensibilidad como un modo unilateral, relativo y engañoso en que se muestra ese ser. No se interesaron por la correlación aparentemente trivial entre las cosas que se muestran y nuestra experiencia de ellas.

²⁴² 218b23-27. Los pasajes aristotélicos se citan en la traducción de Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.

Ahora bien, ¿por qué usa Aristóteles un ejemplo tan curioso? ¿Por qué tiene que servir el sueño profundo como ejemplo paradigmático de la carencia de la experiencia del cambio? Parece que la respuesta es que se trata de excluir cualquier proceso temporal, no sólo los cambios, sino también el reposo y los demás tipos de permanencia. Detrás del ejemplo de Aristóteles se esconde la concesión de que en la vida despierta nunca dejamos de experimentar algún proceso temporal. Pero al menos cabría pensar en situaciones (aunque sean casos límite) en las que no percibimos ningún cambio. Pues bien, en la medida en que escaseen los cambios, el tiempo se nos hace más largo, y por tanto sí notamos su pasar. Dado que Aristóteles dice explícitamente que el tiempo sólo se experimenta en unión con el *cambio*: ¿cómo explicaría que el tiempo se hace notar especialmente en la experiencia de aquellos estados que no sufren cambio alguno? Cuando experimentamos que no ocurre nada, que todo sigue igual, ¿no tendremos entonces una experiencia del tiempo sin unión a la experiencia de cambio? A estas luces, el modo de proceder de Aristóteles parece altamente problemático. Si es la experiencia la que tiene que decidir si el tiempo puede existir o no con independencia del cambio, el hecho de que experimentemos también el tiempo del reposo y de la permanencia parece demostrar que el tiempo es independiente del cambio. En el caso del reposo parecemos experimentar el pasar del tiempo con independencia de que haya cambio. Por otra parte, el ejemplo de los que duermen junto a los héroes en Cerdeña no demuestra nada, ya que estas personas simplemente no experimentan nada por estar dormidos. Es en la vida despierta en la que podemos experimentar algo, y en ella la experiencia del tiempo no parece vincularse exclusivamente a los procesos de cambio.

El hecho de que en la vida despierta siempre estemos experimentando uno u otro cambio no muestra la irrelevancia de la vivencia del reposo y de la permanencia. Pues los cambios concomitantes pueden ser mayores o menores en número y hacerse notar en mayor o menor grado. Si la mayor o menor presencia del cambio repercute en la experiencia del tiempo, ello puede mostrarnos si hay una correspondencia entre la presencia del tiempo y la del cambio. Podríamos suponer que si el tiempo acompaña necesariamente al cambio, entonces apenas notaremos el tiempo cuando escaseen los cambios. Pero ¡todo lo contrario! En cierto modo, el tiempo se nos hace más notable en la medida en que haya menos cambios acompañantes. A estas luces podríamos decir que el pasar del tiempo se nota con especial claridad cuando la atención no está atraída por otros eventos, por lo cual el tiempo se nos hace larguísimo. De esta manera parece imponerse la conclusión de que el paso del tiempo se nota, con independencia de que vaya acompañado del cambio.

Sin embargo, esta argumentación no hace justicia a Aristóteles. Pues en primer lugar no es cierto que al dormir seamos incapaces de cualquier experiencia, sino todo lo contrario: sólo por estar susceptibles de experimentar algo podemos despertar al sufrir una afección fuerte. El pasar del tiempo, si no dependiera de ser experimentado en algo temporal, en algún proceso, debería seguir siendo sentido por nosotros al dormir, puesto que el tiempo tendría que afectarnos por igual aun cuando no nos afectara ningún cambio. La impresión de que no ha pasado tiempo se puede atribuir, pues, a que los durmientes no han notado ningún cambio. El sueño nos saca del tiempo porque ya no notamos ningún cambio, nuestro estado mental al dormir es tal

que no notamos el pasar del tiempo, ni siquiera el pasar del tiempo de nuestra propia vida.²⁴³

En segundo lugar, la argumentación de arriba no hace justicia a la interpretación de la experiencia del tiempo que presupone el texto aristotélico. Aristóteles parece asumir que una experiencia del tiempo con independencia de todo cambio requiere que también nuestro estado mental permanezca el mismo. Y esta probablemente sea la verdadera razón por la que excluye de sus consideraciones la percepción del reposo y de los estados permanentes. La experiencia del reposo o de la permanencia puede estar acompañada de cambios mentales, y esto ya basta para que se perciba tiempo. Es más, la presencia de tales cambios parece inevitable: nuestro estado mental, si no difiriera en nada del estado anterior, no contendría nada que nos permitiera decir que hubiera pasado tiempo.

En efecto, hay una razón que hace que la vida despierta y un cierto “cambio” vayan indisolublemente unidos, y este cambio es responsable de que, al experimentar la permanencia de una situación, el tiempo pueda hacérsenos largo. La mente retiene lo anterior como tal y lo sintetiza con lo posterior. De ahí que, por ejemplo, un sonido que se alarga sea un sonido que positivamente cambia para nosotros. Vivir por segunda vez lo mismo no es simplemente vivir lo mismo, y el alargamiento de la duración de lo mismo entraña un cambio continuo en la experiencia.²⁴⁴ Por ello, las diferencias de duración se nos hacen perceptibles: un evento se vive de forma diferente al alargarse su duración que cuando empieza. Aun en el caso del reposo, el pasar del tiempo supone un continuo cambio en nuestros “estados mentales”, y esta es precisamente la manera como notamos que el tiempo pasa. Es verdad que Aristóteles no hace ninguna referencia explícita a la necesaria vinculación de este cambio mental con la percepción del reposo, pero sí habla de una percepción de tiempo (*aísthesis chrónou*) y también admite expresamente que un cambio de nuestros estados mentales es suficiente para percibir tiempo.²⁴⁵

El que Aristóteles se haya dado cuenta de que nuestra experiencia de cualquier estado permanente entraña un continuo cambio de esta experiencia parece ser responsable, pues, de que no se atenga a nuestra experiencia de los estados permanentes y acuda, más bien, al caso del sueño profundo. Aristóteles de alguna manera vio la conexión necesaria entre la vida despierta -regida por la percepción- y la percepción del tiempo; si no, no se vería por qué pudo dejar de lado el caso de la experiencia del reposo en favor del mucho menos cercano de los que duermen junto a los héroes en Cerdeña. El recurso a este ejemplo sugiere que, según Aristóteles, hay

²⁴³ Desde luego, entonces sólo cabe hablar de que el tiempo de la vida sigue pasando si este tiempo se entiende en un sentido objetivo y mundano. La temporalidad propia que es inherente a la corriente de conciencia se interrumpe cuando se interrumpe el curso de nuestra vida consciente. Ni siquiera las fantasías oníricas son temporales en el mismo sentido que lo es nuestra vida despierta: ni siquiera indirectamente (a través de su simultaneidad con las percepciones) ocupan un lugar en nuestro tiempo vital. No se viven en sí mismas como continuando nuestra vida despierta del día anterior y sólo pueden localizarse en el tiempo a través de una objetivación posterior e indirecta, a partir de nuestra vida despierta. Sobre esta objetivación, cf. Husserl, *C-Manuskripte*, nº 94, Hua Materialien VIII, p. 417 ss.

²⁴⁴ En este sentido dice Bergson que no hay percepción que no se modifique a cada instante. Cf. *La perception du changement* (en *La pensée et le mouvant*, pp. 143-176), p. 162.

²⁴⁵ Cf. 219a3ss.

que acudir al sueño para suprimir aquel cambio en nuestro pensamiento²⁴⁶ que ya se produce por el advenimiento de siempre nuevas afecciones externas, por más que sean siempre iguales. La necesidad de recurrir al sueño se debe, por tanto, a que la vida despierta como tal entraña un cambio. Al estar despiertos, es imposible no advertir que el ahora cada vez es diferente, como al decir de Aristóteles no lo advierten aquellos durmientes.²⁴⁷

Aristóteles, al dar los primeros pasos en el análisis temático del tiempo, tuvo que considerar este cambio al mismo nivel de los demás cambios, ya que el tiempo era comprendido de entrada tácitamente como tiempo cósmico.²⁴⁸ Quizás por eso Aristóteles no profundizara en esta extraña unión indisoluble entre estar despierto y percibir tiempo, y en vez de ello habló sin más de cambios en los estados mentales. Para dejar de notar el pasar del tiempo, hace falta “estar insensibles”²⁴⁹, no basta simplemente con que no ocurra nada. La experiencia del tiempo acompaña, pues, a toda conciencia despierta en virtud de entrañar un cierto cambio “en nuestro pensamiento”.²⁵⁰

El tiempo se experimenta, pues, como unido al cambio, aunque sea en último término sólo el de nuestro estado mental. Por otra parte, en la vida despierta vale también lo inverso y que al pasar del tiempo experimentado corresponde necesariamente un cambio mental que hace que lo experimentemos. No obstante, también es posible que el tiempo pase sin ser experimentado, y esto ocurre cuando no experimentamos ningún cambio en absoluto. El tiempo se experimenta necesariamente como unido a algún suceso temporal y esto muestra que no puede existir por separado.

Cuando notamos algún cambio, sea el que fuere, notamos que el presente es diferente y así experimentamos el pasar del tiempo. Es precisamente esta diferencia del presente la que depende del cambio. El ejemplo de Aristóteles está pensado para mostrar que sin la experiencia del cambio no notamos la diferencia del presente y por

²⁴⁶ 218b22s.

²⁴⁷ Ibid. 218 b 30f.

²⁴⁸ Aun así, hay que reconocer que Aristóteles comprendió perfectamente la diferencia entre las propiedades de lo temporal y las propiedades del tiempo mismo. Es más, en otro contexto Aristóteles incluso llegó a advertir que las propiedades temporales de ciertos procesos mentales no son las propiedades de un simple proceso temporal. Cf. la *Ética a Nicómaco*, X, 2, 1173a29-b4; 4, 1174a4, 1174b2-14 y 1175a4s.

²⁴⁹ Cf. *Física*, IV, 10, 218b26s.

²⁵⁰ Cf. 218b22s. Una interpretación alternativa sería que se trata de aislar el tiempo tanto del cambio como del reposo. El tiempo del reposo sería todavía tiempo de algo. Pero esta interpretación suscita la objeción que el tiempo no tiene por qué tomarse como tiempo del reposo, ya que el reposo de suyo no muestra ninguna diferencia y las diferencias temporales mismas advienen a él desde fuera. Aristóteles mismo insiste en que el reposo se temporaliza indirectamente a través de su simultaneidad con el cambio, como luego veremos. De ahí que decir que Aristóteles no acude a la experiencia del reposo porque el tiempo entonces sería tiempo del reposo no concuerda con el tratamiento aristotélico de la relación entre tiempo y reposo. Además, el contexto del pasaje sobre los durmientes muestra que es el cambio en los pensamientos que se trata de excluir, ya que éste se hace responsable que notemos el pasar del tiempo. Es siempre el cambio que se asocia con la experiencia del tiempo, y es un reposo radical -él del sueño profundo- que permite excluir también cualquier cambio de nuestro estado mental, por lo cual se le juzga capaz de suspender la percepción del tiempo.

eso se nos escapa que haya pasado tiempo. Esta dependencia entre la diferencia del presente y el cambio se muestra en que sin experimentar ningún cambio no se nota la diferencia entre un presente y otro. Es esta relación entre el cambio y la diferencia del presente la que permite la conclusión de que sin cambio no puede haber tiempo: “Por lo tanto, así como no habría tiempo si el ahora no fuese diferente, sino uno y el mismo, así también se piensa que no hay un tiempo intermedio cuando no se advierte que el ahora es diferente. Y puesto que cuando no distinguimos ningún cambio, y el alma permanece en un único momento indiferenciado, no pensamos que haya transcurrido tiempo, y puesto que cuando lo percibimos y distinguimos decimos que el tiempo ha transcurrido, es evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio. Luego es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento.”²⁵¹

El tiempo como cantidad y el ahora como su límite

Si el tiempo no es el cambio, es algo que es propio del cambio o movimiento. (Aristóteles habla de *kínesis*, pero dice que aplica esta palabra en un sentido amplio en que se extiende también a cualquier tipo de cambios.²⁵² De ahí que he preferido hablar del cambio en vez del movimiento, que puede parecer demasiado restringido y no haría completamente justicia a la intención del Estagirita.) En otras palabras, el tiempo sólo existe como tiempo de algo. Es tiempo de un suceso temporal, de un cambio o movimiento en el sentido más amplio de esta palabra. Entonces surge la pregunta: si el tiempo es algo en el movimiento, ¿qué es? ¿Cómo se relacionan más concretamente tiempo y movimiento?

Otra vez Aristóteles toma su punto de partida en la percepción del tiempo. Lo que aprehendemos cuando experimentamos tiempo es el *antes y después* de un suceso. Esto se hace en virtud de distinguir “ahoras” diferentes.²⁵³ Para determinar un momento temporal (un ahora) como estando en cierta relación con otro momento, hace falta destacarlos de la continuidad temporal. “Porque cuando inteligimos los extremos como diferentes del medio y el alma dice que los ahora son dos, uno antes y otro después, es entonces cuando decimos que hay tiempo, ya que se piensa que el tiempo es lo determinado por el ahora; y aceptamos esto.”²⁵⁴ Sólo así se obtienen los relatos y junto con ellos su relación temporal. Para percibir un lapso de tiempo hace falta destacar dos ahora diferentes que se pueden hallar en una relación temporal. “Así pues, cuando percibimos el ahora como unidad, y no como anterior y posterior en el movimiento, o como el mismo con respecto a lo anterior y lo posterior, entonces no parece que haya transcurrido tiempo... Pero cuando percibimos un antes y un después, entonces hablamos de tiempo.”²⁵⁵ Pues sólo destacando dos ahora

²⁵¹ 218b27-219a2.

²⁵² 218b19s.

²⁵³ 219a22ss. y 219a31ss.

²⁵⁴ 219a27ss.

²⁵⁵ 219a31ss.

diferentes se delimita un lapso de tiempo concreto: para ello hace falta recortarlo de la continuidad temporal ilimitada en la que se halla inmerso. Un lapso de tiempo es necesariamente un tiempo *entre dos horas diferentes*, el uno anterior al otro. De ahí que Aristóteles diga que “lo distinguimos al captar que <los horas que son sus límites> son diferentes y que hay algo intermedio diferente de ellos”²⁵⁶.

Una objeción que se podría hacer aquí es que entonces la relación temporal de anterioridad y posterioridad no es aquello de que propiamente se compone el tiempo, dado que esta relación presupone ya la continuidad temporal en la que se halla inmersa y de la que se destaca. Pero lo que se destaca es anterior o posterior a otra cosa *en virtud de su lugar en esa continuidad temporal*, y el establecimiento de las relaciones temporales explícitas, que son relaciones de términos discontinuos, no es sino algo ulterior y sobreañadido, es un hacer explícito un orden ya existente, si bien no expresamente articulado. Ahora bien, este orden es un orden de lo anterior y posterior. El acto de destacar horas diferentes, en lugar de ser una condición de experimentar este orden como tal, ¿no será entonces más bien un notar explícitamente un orden ya existente? ¿No presupone el destacar horas la percepción previa de una continuidad temporal dada?

Puesto que Aristóteles mismo sin duda admite que los horas marcados sólo son posibles como límites de la continuidad temporal entre ellos, con todas sus diferencias continuas en virtud de las que la distancia entre los dos horas marcados es más grande o pequeña, no parece que Aristóteles opine que lo que percibimos sólo son los horas marcados como tales, asociados con la vaga idea de que hay algún tiempo en medio que los separa.²⁵⁷ En este caso, la objeción que acabamos de esbozar sería acertada, y Aristóteles mismo sería el primero en hacerla. Pues él no para de afirmar que el tiempo es continuo, y si el tiempo se percibe tal como es, no cabe reducir su experiencia a la de instantes discretos.

Pero el pensamiento de Aristóteles más bien parece ser el siguiente. Al experimentar tiempo, necesariamente tenemos que experimentar un lapso determinado de tiempo. El tiempo que percibimos tiene que ser un tiempo delimitado. Ahora bien, el tiempo de por sí es continuo, no tiene límites internos. Es el presente que, al no ser una parte del tiempo, sino su límite, y al ser cada vez otro y otro (conforme con que el cuerpo en movimiento se encuentre en lugares diferentes en presentes diferentes)²⁵⁸, delimita un trecho de tiempo desde dos lados y permite así que nos fijemos en algún lapso de tiempo determinado. Al recortar así un trecho particular de tiempo, éste se hace propiamente perceptible, pues se convierte en algo en que la mirada perceptiva puede fijarse. Esto se debe entender en un sentido muy amplio, ya que estos recortes pueden hacerse de una forma casi automática y apenas atenta, pero algún recorte de este tipo debe haber para que se experimente un tiempo

²⁵⁶ 219a26s.

²⁵⁷ Esto sería absurdo ya porque, según Aristóteles, el límite no puede existir ni ser percibido con independencia de aquello que delimita. (Cf. 220 a 24.) La mera idea de percibir horas inextensos por separado es en sí misma tan extraña que resulta muy poco plausible atribuir su defensa a un pensador como Aristóteles. Sin embargo, Udo Marquardt efectivamente entiende así al Estagirita. (Cf. Marquardt, *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, p. 103 y p. 167 s.)

²⁵⁸ 219b13s.

determinado. No es posible experimentar un tiempo ilimitado, ya que no cabe experimentar un tiempo infinito ni un lapso de tiempo completamente indeterminado respecto de su principio y fin. En efecto, no se sabría en lo más mínimo *de qué lapso de tiempo* se está hablando, ya que no se distinguiría de otro tiempo y así no podría ser ningún lapso de tiempo particular en absoluto.

El recortar algún trecho de tiempo no se debe entender, sin embargo, como si el tiempo que queda fuera no se experimentara de ninguna manera, de modo que la experiencia se limitase exclusiva y absurdamente al tiempo recortado. (En este caso, la objeción arriba presentada sería plenamente acertada.) Pero incluso lo que está más allá de los límites se delimita al menos hacia un lado por ellos. Y esto es suficiente para que haya una experiencia, si bien no temática, de lo que queda más allá del límite. En palabras modernas, los límites introducen la estructura figura-fondo, sin la cual no puede haber ninguna percepción porque ella no sería percepción de algo.

Aristóteles tiene, pues, toda la razón al decir que es sólo gracias al destacar un lapso de tiempo finito sobre el fondo indeterminado del tiempo indefinido como el tiempo se vuelve perceptible. Es nuestro marcar algún ahora lo que introduce el límite en el tiempo y le da la forma necesaria que lo hace perceptible y lo destaca del fondo de un tiempo in-finito. El lapso de tiempo se delimita marcando dos presentes que se toman como su comienzo y su fin. Pero si se necesitan *dos* límites para que haya un lapso de tiempo que percibir, ¿cómo evitar decir que se empezará a percibir el lapso entonces en el mismo momento en que ha terminado? Para evitar esta consecuencia absurda, hay que admitir que al marcar el comienzo el lapso potencialmente ya está ahí, como lapso que se va haciendo: su otro límite está ahí desde el principio, pero como límite aún indeterminado. El otro límite es un límite potencial. Sin embargo, el lapso de tiempo transcurrido no por ello es indeterminado porque el ahora actual sirve cada vez de forma provisional como su segundo límite. De este modo, experimentamos el lapso de tiempo de una acción que estamos llevando a cabo como el tiempo que esta acción dura *hasta ahora*. Por eso nos es posible, por ejemplo, quejarnos de cuánto tiempo tarda un amigo en acudir a una cita, etc. De ahí que podamos considerar este lapso de tiempo como un todo, y sin embargo como un todo aún no terminado.²⁵⁹ (Sólo en el primer ahora no hay ningún lapso de tiempo ya hecho, pero toda duración es desde su principio un intervalo de tiempo que se va haciendo progresivamente más grande y se va a delimitar por un ahora actual siempre nuevo.)

Esta es una precisión que Aristóteles no hace de forma explícita, pero que tampoco es excesivamente difícil de hacer. Sin ella, resultaría incomprensible cómo se podría jamás empezar a experimentar un lapso de tiempo, puesto que no puede empezar a existir antes de haber transcurrido por entero, y se comenzaría a

²⁵⁹ Este es un problema que volverá a aparecer en la discusión de finales del siglo XIX a propósito de la teoría de Meinong que las sucesiones constituyen totalidades cuya naturaleza difiere de la naturaleza de las partes de que se componen. Esto entraña que las sucesiones como totalidades no existen antes de que sus fundamentos hayan llegado a ser. De ahí que surja la cuestión de cómo pueden llegar a existir primero las partes fundantes por sí solas, si son a su vez las partes que son con respecto al todo que componen. A estas luces, una melodía parece tener que empezar a existir en el momento mismo cuando dejan de sonar los sonidos de los que se compone. (Esta va a ser, de hecho, la tesis de Alexius Meinong, sobre la que volveremos más adelante, en los capítulos 4 y 5 de la parte IV.)

experimentar el lapso de tiempo sólo cuando ya habría terminado, cosa que desde luego es absurda. (A no ser que esto se tome en el sentido en que el ahora actual delimita provisionalmente siempre el lapso de tiempo ya transcurrido.) Para experimentar un intervalo de tiempo, es suficiente que éste posea un solo límite fijo, mientras que el otro límite puede ser meramente potencial, aunque toda duración determinada (es decir, terminada) se define por dos límites y no se constituye como lapso de tiempo antes de que su límite posterior, que es su fin, ya está presente.

Porque es el ahora lo que permite delimitar un trecho de tiempo y establecer así un orden de anterioridad y posterioridad, Aristóteles dice que determinamos el tiempo mediante el ahora²⁶⁰. El ahora no es una parte del tiempo, sino su límite, es decir, el tiempo continuo y extenso no es un compuesto de horas temporalmente inextensos.²⁶¹ No obstante, el ahora es lo que mide o cuenta el tiempo²⁶², y el tiempo o la magnitud temporal consiste a su vez como aquello que el ahora mide o cuenta.²⁶³ (Medir siempre entraña un contar, como posteriormente comentaremos más en detalle.) Pues bien, lo que se deja medir o contar es una cantidad. Si el tiempo es algo que se deja medir o contar, y si la medición es nuestro acceso cognoscitivo al tiempo, entonces el tiempo no es otra cosa que una cierta magnitud o cantidad. De forma semejante a como el espacio es un cierto tipo de magnitud, que hace que la vía de conocimiento del espacio sea la geometría, el tiempo también tiene una naturaleza cuantitativa. Lo curioso es que si espacio y tiempo constituyen diferentes tipos de cantidades (o magnitudes), entonces resulta que hay diferencias cualitativas entre los géneros fundamentales de cantidad. La magnitud espacial no es sin más magnitud, es una magnitud *sui generis*, precisamente la espacial, frente a otra forma posible de magnitud que es la temporal. Y el espacio no constituye, por tanto, el ámbito cuantitativo por antonomasia.²⁶⁴

²⁶⁰ 219a28ss.

²⁶¹ 220a18ss.

²⁶² 219b5

²⁶³ 220b7-9.

²⁶⁴ Resulta interesante notar que esta es una consecuencia que Bergson saca con toda claridad y que parece llevarle a intentar salvar la unidad de lo cuantitativo a través de su reducción a la magnitud espacial, negando al tiempo en sí mismo todo carácter cuantitativo. Puesto que Aristóteles hace entrar la cantidad en el tiempo a través del espacio, no es extraño que Bergson se vea llevado a pensar que el tiempo de suyo no posee determinaciones cuantitativas. En vez de atribuir al tiempo una cantidad *sui generis* y subordinar así la cantidad a la calidad, privando a lo cuantitativo de una esencia unitaria, ¿no es más plausible pensar que la noción de magnitud tiene un sentido único y unitario? Si el ámbito propio de la magnitud es el espacio, entonces toda cuantificación habrá de consistir en un espacializar. El reto que se le plantea a Bergson desde aquí fue, por tanto, el de reinterpretar las supuestas magnitudes temporales como resultando de una aplicación indirecta de nociones espaciales al tiempo. Bergson entiende esta espacialización del tiempo en concordancia con el análisis aristotélico de cómo el antes y después y su orden se transfieren al tiempo a través del movimiento, a pesar de que originariamente son propias del espacio (cf. 219a14-18).

La definición del tiempo

De los diversos rasgos fundamentales del tiempo que Aristóteles ha puesto de relieve, compone su definición del mismo. El tiempo es algo que es propio de los procesos, en particular del cambio y movimiento. Es lo que permite distinguir los movimientos en términos de antes y después. Y, en tercer lugar, es una cantidad. Resulta, pues, perfectamente inteligible que Aristóteles defina el tiempo como la cantidad del movimiento (o cambio) en cuanto a su antes y después. Dado que Aristóteles determina esta cantidad como aquello que se cuenta marcando horas particulares, es comprensible que su fórmula hable más concretamente del tiempo como *número* del cambio o movimiento, en el sentido del número contado. (Aristóteles distingue dos sentidos de ser número, a saber: el número con el que se cuenta -por ejemplo, el número cinco- y el número que es contado: el número como propiedad “de” una multiplicidad de cosas, como por ejemplo cuando decimos de un grupo de amigos que son cinco.)²⁶⁵ Así se explica la fórmula aristotélica -que por sí sola suena sorprendente- que el tiempo es el número del movimiento respecto de su antes y después. Y se explica cómo se deja conciliar la continuidad del tiempo con su ser número, a pesar de que los números, en tanto que tales, según Aristóteles por esencia son discretos.²⁶⁶

El tiempo se define, pues, como una cierta cantidad del movimiento, a saber: la que se caracteriza por el antes y el después. Nos encontramos aquí con el problema, muchas veces discutido, de la aparente circularidad de esta definición. Esta circularidad consiste en que el antes y el después que se utilizan para definir el tiempo ya lo presuponen. Quizás es precisamente para escapar a esta circularidad que Aristóteles intenta poner de relieve el sentido originariamente *espacial* del antes y después. Pero como veremos más adelante, es dudoso que se pueda quitar su sentido genuinamente temporal al antes y después tal y como se incluyen en la definición aristotélica. De ahí que esta no parece ser la manera adecuada de hacer frente a la objeción del círculo que suscita la presencia de conceptos temporales en la definición misma del tiempo.

Debemos guardarnos, sin embargo, de conceder un peso excesivo a este problema. Como Heidegger pone de relieve, la objeción del círculo surge de no comprender la tarea de hacer explícito lo que es el tiempo.²⁶⁷ En efecto, sería imposible hallar una definición del tiempo que no fuera circular, ya que al fin y al cabo las estructuras últimas de la realidad no se dejan definir por otra cosa. Al menos, una tal definición sólo señalaría en qué se distingue el tiempo de otras realidades del mismo género, sin esclarecer en qué consiste el tiempo en sí mismo. Pero justamente de esto se trata aquí. Al contrario de salir del círculo, como dice otra vez Heidegger, en este tipo de cuestiones lo importante es más bien entrar en él de manera adecuada.²⁶⁸ Desde luego, en cierto modo ya sabemos lo que es el tiempo: sólo por eso sabemos de qué estamos hablando y qué queremos esclarecer. Pero esto no significa que dispongamos de una caracterización explícita de la naturaleza del tiempo. Lo difícil que

²⁶⁵ Cf. 220b7-9

²⁶⁶ 220a25ss.

²⁶⁷ Cf. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 341 s.

²⁶⁸ Véase *Sein und Zeit*, p. 7 s. y p. 314 s.

es la tarea aparentemente fácil de hacer explícito algo que ya sabemos, san Agustín lo expresa de forma clásica precisamente a propósito del tiempo. Conviene invocar aquí por adelantado sus célebres palabras: *Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio, si quaerenti respondere velim, nescio.* (¿Qué es pues el tiempo? Si nadie me pregunta, lo sé, pero si quiero contestar a quien me pregunta esto, lo ignoro.)²⁶⁹

Además, aquí no se trata propiamente de una circularidad en el sentido de presuponer lo que se busca. Pues si damos por sentado que al tiempo le corresponden las determinaciones en términos de “antes” y “después” y lo constatamos explícitamente, no hemos dicho todavía lo que es el tiempo. Hemos recordado que tiene que ver algo con este tipo de determinaciones. Y esto puede parecer trivial, pero son constataciones elementales que no se encuentran tan fácilmente como parece al enunciarlas. Es un arte dar con las determinaciones que realmente son esenciales e importantes, dejando de lado lo menos fundamental y secundario.

A estas luces es comprensible que Aristóteles no se contente con haber definido el tiempo, sino que su definición le sirva de punto de partida e hilo conductor para aclaraciones más detalladas. En particular, no quedó claro cómo se relacionan tiempo y movimiento, y si el movimiento espacial posee algún papel privilegiado que lo relaciona con el tiempo más estrechamente que cualquier otro. La existencia de una tal relación parece desprenderse de que el movimiento espacial sirve para medir el tiempo, el cual, siendo una cierta cantidad, mantiene una relación esencial con la posibilidad de ser medido.

Tiempo y movimiento

Por una parte, Aristóteles no niega que haya un sentido en el que todos los cambios son igualmente temporales.²⁷⁰ Por otra parte, toma como paradigma del cambio el movimiento local. La descripción que Aristóteles ofrece del movimiento es la siguiente²⁷¹: Un cuerpo atraviesa una extensión espacial hallándose sucesivamente en los diversos lugares de ésta, primero en uno, luego en otro, luego en otro... Dondequiera que esté, siempre está ahí ‘ahora’. El cuerpo, al moverse, lleva, por así decir, el ahora consigo: existe siempre ahora, esto es, en el presente. En este sentido, su ‘existir ahora’ no cambia, pero por otra parte es un ahora cada vez diferente, que corresponde a las sucesivas diferencias de su lugar. De la misma manera que el cuerpo en un lugar y en otro de su trayectoria son en un sentido el mismo cuerpo y en otro sentido son diferentes, también lo son los presentes.²⁷² Se puede decir que el cuerpo nunca abandona “el” presente, que no hay, en fin, más de un presente que siempre es el mismo. Pero en otro sentido se puede decir también que el presente siempre es

²⁶⁹ *Confesiones* XI, 14.

²⁷⁰ 218b20.

²⁷¹ 219b11ss.

²⁷² 219b31-33.

otro y otro en virtud de que el ser del cuerpo se distingue de presente a presente, hallándose sucesivamente en lugares diferentes.²⁷³

El movimiento como una totalidad temporalmente extensa se conoce gracias al cuerpo que se mueve, que es su sustrato.²⁷⁴ El cuerpo es algo real, el movimiento no lo es, ya que lo que hay siempre es sólo el móvil en su presente actual, y no la totalidad de estos presentes que compone el movimiento. (Esta diferencia es crucial para entender la estructura del tiempo natural y su relación con la temporalidad de los seres vivos.) Una de las consecuencias para el tiempo va a ser que si el movimiento no es una cosa o propiedad real, algo que subsiste por sí o que al menos existe en otro, tampoco lo será el tiempo. Esto no significa que el movimiento y el tiempo sean meras ilusiones o algo meramente “subjetivo”, pero entraña que no pueden existir con independencia de lo que hoy llamamos un sujeto -un alma (*psyché*) y su intelecto (*noûs*), dice Aristóteles²⁷⁵-, en tanto que multiplicidades o cantidades.

Lo que es real es el cuerpo en movimiento. Éste se halla en un presente en continuo flujo. Considerado desde el punto de vista del tiempo, el presente no es sino un límite abstracto y puntual de un continuo. Sin embargo, el presente no es en sí mismo una parte del tiempo, y si no tiene extensión temporal, esto no impide que pueda ser real. Su existencia no consiste en ser parte de una extensión temporal, y la carencia de esta extensión por ello no le quita su realidad al presente. El durar del presente no es un durar en el tiempo, sino un durar que da lugar a la duración como extensión temporal. Este descubrimiento de que el tiempo se debe entender desde el presente, como fundado en el presente, y no viceversa, es la verdadera solución aristotélica de la paradoja de la irrealidad del tiempo.²⁷⁶ Si el presente se entiende desde el tiempo, su anterioridad a la extensión temporal se convierte en una *carencia o falta de extensión*, y dado que el ser del tiempo consiste en ser extensión, el presente, al no tener extensión, parece no poder albergar ninguna existencia concreta. De este modo, se llega a confundir inevitablemente su falta de extensión con una falta de realidad. Pero esto se debe a una forma derivada e incorrecta de concebir el presente y su relación con el tiempo. La paradoja surge al entender el presente como ontológicamente posterior al tiempo y como derivado suyo. En realidad, el presente es lo primero y produce por su fluir el movimiento y el tiempo. Más en concreto, se entiende el presente como *el resultado de una división* de una continuidad temporal previamente dada, y entonces el presente se convierte en un límite ideal y abstracto.

²⁷³ Aristóteles esclarece estos dos sentidos de presente en 219b12-33.

²⁷⁴ 219b27ss.

²⁷⁵ 223a25. Volveremos sobre esta dependencia más adelante.

²⁷⁶ Esta aporía se expone en 217b32-218a2. Aunque Aristóteles no vuelva expresamente sobre ella, la conexión entre el análisis de la relación entre los dos sentidos del ahora y el modo de ser del movimiento (del que depende la realidad del tiempo) resulta bastante clara. El movimiento existe sólo en cuanto que existe el cuerpo que se mueve, cuyo cambio de lugar introduce en el presente una diversidad, de modo que el presente siempre es otro y otro. Sin embargo, el existir en el presente no consiste en una existencia limitada a un mero límite abstracto o a un instante pasajero. El presente en que los cuerpos existen es siempre uno y el mismo, y mientras existan los cuerpos, nunca abandonan el presente permanente que, con el cambio de su posición o estado, se diversifica en la multiplicidad de *los* presentes, dando así origen al tiempo. La existencia del presente en este sentido pre-temporal no depende siquiera de que el tiempo exista en absoluto.

Pero antes de ser un límite de la continuidad temporal, el presente existe con independencia de ésta y la engendra.

Para ilustrar esta solución aristotélica con una analogía, podemos pensar en trazar una línea en el aire. La punta que traza la línea se mueve y su movimiento produce la línea extensa. Supongamos que la punta fuera tan fina que no tuviera ninguna extensión perceptible. Ahora bien, las partes de la línea dejan de existir al instante, pero nosotros ‘vemos’ la línea, de modo que para nosotros llega a dibujarse una línea imaginaria. El argumento de la irrealidad de la línea consistiría entonces en el siguiente: En el aire no subsiste ninguna línea. Lo único real es la punta que la traza. Pero esta punta es a su vez invisible. Por tanto, la línea entera no tiene sino una existencia ilusoria. No hay nada real en ella. Sin embargo, la punta en movimiento seguiría siendo perfectamente real, sólo que su realidad no debería hacerse depender de la realidad de la línea trazada. Del mismo modo, el cuerpo en movimiento es real, y también lo es el fluir de su presente. El cuerpo que se mueve nunca abandona el presente, pero en cuanto que su estado es continuamente otro y otro, su actividad motriz engendra tanto la extensión del movimiento como la correspondiente extensión temporal.

La existencia del tiempo

Al plantear su paradoja, Aristóteles obviamente pensó que hay una genuina relación entre existencia y presente. No se trata de identificar primero “existir” tautológicamente a “estar presente” y de resolver la paradoja acerca de la resultante no-existencia del tiempo (más allá del presente) simplemente con admitir que no todo lo que existe tiene por qué existir en el presente.²⁷⁷ Todo lo contrario, Aristóteles admite claramente que el tiempo no puede existir más allá del presente porque tampoco lo puede lo temporal, a no ser como objeto (de suyo irreal) de la memoria y del acto de contar apoyado en ella.²⁷⁸ Al enunciar la paradoja, el Estagirita deja expresamente abierta la posibilidad de que el tiempo tenga alguna existencia en un sentido más débil.²⁷⁹ En esta línea, Aristóteles luego niega que el tiempo pueda existir de manera independiente, atribuyéndole una existencia relativa al alma. Lejos de deshacer el argumento en contra de la existencia del tiempo, Aristóteles más bien lo admite y trata de comprender por qué, aun así, el tiempo no es una pura nada y cuál es el sustrato real que hace que para nosotros haya de alguna manera ese curioso no-ente que llamamos tiempo.

²⁷⁷ Según Sorabji, esta sería la “solución” propuesta o al menos vislumbrada por Aristóteles. Cf. *Time, Creation and the Continuum*, p. 12 s.

²⁷⁸ Esta conexión entre existencia y presente no sólo se afirma al enunciar la paradoja, sino (entre otras cosas) toda su tesis acerca de la relación de fundación entre el cuerpo que se mueve, su movimiento y el tiempo la exige. (Cf. 219b18-33.) El movimiento sólo existe en la medida en que existe el móvil, y éste sólo existe en el presente. De ahí que sin una mente capaz de recordar lo que ha sido, el tiempo no existiría, como posteriormente veremos.

²⁷⁹ 217b32s.

El cuerpo que se mueve no es suficiente de por sí para que haya movimiento (como multiplicidad de sucesivas ocupaciones de lugares) ni tiempo porque se halla siempre en su presente, y cada presente actual es excluyente de todos los demás. El móvil sólo se puede hallar cada vez allí donde se halla, no puede existir simultáneamente en los lugares diversos de su trayectoria. De ahí que sus presentes sucesivos se excluyan mutuamente, de modo que cada uno sólo puede realizarse en detrimento de los demás. Pero el movimiento es el *conjunto* de los presentes sucesivos, siendo el atravesamiento sucesivo de todos los lugares del trayecto. La cuestión es, pues, la de cómo estos presentes sucesivos pueden formar un todo, dado que se excluyen mutuamente. ¿Cómo es posible que los presentes sucesivos, a pesar de ser incompatibles, se reúnan en un conjunto?

Dado que los presentes se sustituyen continuamente los unos a los otros, de manera que cada presente nuevo hace que el presente anterior deje de ser, la cuestión consiste en por qué los presentes antiguos no desaparecen. La respuesta consiste en que se pueden conservar como correlatos de un saber que acompaña su surgimiento sucesivo y que conserva su recuerdo cuando hayan dejado de existir. Esto resulta posible porque nuestra experiencia de un estado mundano como presente se distingue de ese estado y puede conservarse cuando éste se aniquila. El problema es, pues, cómo entender esta conservación. Las dos posibilidades son las siguientes: bien puede haber una conservación real de nuestros estados mentales mismos que acompañan los estados del mundo, bien puede tratarse tan sólo de la conservación de un recuerdo de haber presenciado ciertos estados del mundo que entretanto han dejado de existir. En el último caso, no hay nada que propiamente se conserva de nuestro pasado mismo²⁸⁰, de modo que un evento pasado ya sólo existe como objeto de un recuerdo presente, esto es, como un objeto irreal cuyo ser se reduce a su ser representado.

El saber acerca del pasado es, pues, lo que propiamente se conserva. Este saber necesariamente versa a la vez sobre el estado anterior del mundo y sobre nuestra presencia a éste.²⁸¹ Pero al parecer también lo puede hacer sólo tomado como un saber en sentido ideal -lo sabido en un saber- no como un estado mental individual. No es el saber de antes que es individualmente idéntico al saber de ahora acerca de nuestro pasado; sino que es un saber idéntico en *sentido ideal*, es decir, es “el mismo saber” en tanto que es un saber *igual* al de antes, y es un saber igual porque su contenido es igual al contenido del saber anterior y se refiere a lo mismo. El saber como estado actual nuestro es a su vez en cada momento real y presente, pero se refiere a algo que no existe sino como correlato de nuestro saber, sin tener más soporte en la realidad que aquel de ser el correlato irreal de un saber real.²⁸² Esta

²⁸⁰ Obsérvese que no se trata aquí de que algo presente sirva de huella del pasado. Las huellas del pasado -ya sean psíquicas o mundanas- existen en el presente, sólo que de una forma u otra remiten a lo que había en el pasado.

²⁸¹ Esta unión de nuestro saber acerca del mundo pasado y el saber acerca de nuestra propia vida pasada se esclarecerá detenidamente en la última parte de este trabajo. Por ahora baste con señalar que sólo se puede memorizar lo que antes se ha percibido, tal y como se ha percibido.

²⁸² Esta descripción del saber sólo es enteramente correcta si se admite que el saber como tal se halla a su vez inmerso en el tiempo, es decir, que su ser presente es cada vez otro y otro. Pero en nuestro análisis de la fenomenología del tiempo de Husserl se mostrará que los hábitos y demás estados

alternativa y el problema subyacente de cómo cabe saber en el presente de un no-presente van a ser el tema de la cuarta y última parte de este trabajo. Por ahora, basta con señalar que Aristóteles retrotrae el ser del tiempo a su ser memorizado sin preocuparnos todavía del ser del propio memorizar.

La mente no olvida lo que ha sido, sino que sigue contemplando las cosas que han dejado de ser junto con las que son, y anticipa las que serán. La memoria retiene y recopila presente tras presente, juntándolos de tal manera que forman una multiplicidad temporal continua. Ahora bien, la manera como el Estagirita enuncia esta dependencia del tiempo de una mente es un tanto enigmática. Pues él dice que esta dependencia se debe a que el tiempo es número en el sentido de la cantidad contada, pero contar sólo lo puede la mente y su intelecto (*noûs*). Esto suena bastante abstracto y extraño. Lo que se cuenta sólo existe si existe un contar. Pero ¿depende el tiempo de la mente y del intelecto como lo medido depende del medir? La pregunta que conviene plantear es por qué el hecho de ser contado es constitutivo de la existencia del tiempo. En principio, podríamos estar tentados de decir que el tiempo sólo depende de la mente y de su contar en tanto que medido y contado, cosa que es una trivialidad.

Mas Aristóteles efectivamente hace depender el ser del tiempo de su ser contado, aunque lo expresa de manera un tanto reservada (mediante una frase en condicional, cuya condición es obviamente verdadera) y se apresura a añadir que lo mismo no vale para el sustrato real del tiempo, a saber, el móvil y su movimiento: “Pero si nada que no sea el alma o la inteligencia del alma <*psychés noûs*>, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe, como sería el caso si existiera el movimiento sin que exista el alma; habría entonces un antes y después en el movimiento, y el tiempo sería éstos en tanto que numerables.”²⁸³ Esta tesis ya está implícita en la concepción aristotélica del movimiento y de su dependencia del móvil, y es una consecuencia bien sacada.²⁸⁴ Nótese que Aristóteles habla de la

permanentes nuestros están exceptuados del tiempo, a pesar de que coexisten con él. (Veremos ya en este mismo capítulo que ambas cosas no son lo mismo. Ni siquiera tener principio y fin acarrea forzosamente ser temporal, como vamos a sugerir en contra de lo que sostiene explícitamente el propio Aristóteles.) Sin embargo, aun entonces la identidad del saber resultante no es una identidad individual en el sentido ordinario de la palabra, ya que el principio de individuación en que se apoya esta identidad es el tiempo. No se puede decir de un saber nuestro que permanezca idéntico a través del tiempo -al modo de una sustancia- ni que es su identidad esté vinculada a un determinado tiempo, como la identidad de un evento. Pero estas cuestiones todavía conviene dejarlas de lado. Aquí no son relevantes porque lo que importa es la identidad del evento pasado en tanto que correlato del saber, y no la identidad del saber gracias al que los eventos de nuestra vida pasada al menos siguen existiendo como objetos irreales de nuestra memoria.

²⁸³ 223a25-29. Este pasaje contiene la respuesta aristotélica a la cuestión acerca de la existencia del tiempo.

²⁸⁴ En este sentido advierte Paul F. Conen (*Die Zeittheorie des Aristoteles*, p. 166) que la tesis de la dependencia de la existencia del tiempo respecto del alma se sigue de la concepción aristotélica de la relación entre el tiempo y el movimiento. Además, Conen subraya (p. 168) con razón que la tesis de Aristóteles también tiene un lado opuesto en tanto que entraña la *independencia* de la existencia del tiempo de todo contar efectivo. Aristóteles limita la relatividad de la existencia del tiempo a la *posibilidad* de ser contado, y por ello a la existencia del alma y no a la existencia de un acto de contar (ni de una vivencia en que notemos el pasar del tiempo). Siempre que el movimiento se nos da como una

existencia del movimiento de una manera cauta e hipotética porque también la existencia del movimiento entendido como multiplicidad -el movimiento en tanto que soporte del tiempo- es relativa al alma, al igual que la existencia del tiempo. El movimiento sólo constituye una multiplicidad de estados anteriores y posteriores y posee así “un antes y después” si se reúnen sus estados sucesivos en una multiplicidad. Puesto que los estados sucesivos se excluyen mutuamente de la presencia, la realidad independiente del movimiento sólo puede consistir en la realidad del móvil y de su actividad motriz.²⁸⁵

Para entender mejor en qué piensa Aristóteles al decir que el ser del tiempo es relativo al alma, hace falta recordar lo que antes dijimos sobre la compatibilidad entre la afirmación de que el tiempo es continuo y la de que se nos manifiesta en virtud de marcar horas discretos, lo cual Aristóteles llama contar.²⁸⁶ Como ya vimos, es en virtud de delimitar un lapso de tiempo (de por sí continuo) mediante un ahora en el que comienza y otro en el que termina que el tiempo se hace perceptible y comienza a existir para nosotros. (También vimos al principio que Aristóteles establece un vínculo estrecho entre cómo algo es y cómo puede mostrársenos. Pero esto no es aquí el punto decisivo.) La existencia del tiempo es de suyo una existencia relativa; por eso su poder ser percibido es una condición de su existencia.

El “contar” del tiempo es así constitutivo para que el tiempo sea perceptible, y no al revés. La existencia del tiempo es relativa y depende de la existencia de una mente capaz de reunir la multiplicidad del antes y después del movimiento. Esto se ve también en que el tiempo como multiplicidad o cantidad corresponde a un cierto sumar en el sentido amplio de un coagrar y tomar en conjunto. Al fin y al cabo, es la multiplicidad o cantidad temporal la que se reúne en virtud de ser retenida por la mente. La presencia de la mente por así decir “temporaliza” el movimiento al mantener unidas sus fases sucesivas que en la realidad sólo pueden existir una tras otra. La extensión temporal, que constituye la multiplicidad de lo sucesivo, sólo puede existir como multiplicidad unitaria gracias a que la mente pueda reunir y contemplar en forma de un único todo la diversidad de los múltiples estados sucesivos que en la realidad son incompatibles. El hecho de que Aristóteles concibiera el establecimiento de esa cantidad como un contar hace comprensible que mantuviera este término para la actividad mental gracias a la que existe la extensión temporal, a pesar de que esta

multiplicidad contable según el antes y después, se nos da un intervalo de tiempo, y el alma humana experimenta (o se representa) el movimiento necesariamente como una multiplicidad temporal.

²⁸⁵ Los estados sucesivos que para el alma se reúnen en un proceso deben ser propios de un sustrato. En el caso del desplazamiento, debe haber un móvil que sucesivamente existe en lugares diferentes. Sin embargo, el fundamento ontológico del tiempo no es el sustrato sin más, sino el sustrato en su modo de existencia temporal. Por eso parece extraño que Ross diga que la tesis aristotélica es incompatible con la existencia del cambio: con independencia del alma, los estados sucesivamente presentes que constituyen el cambio pueden existir de manera sucesiva. Esta parece ser la razón de que Aristóteles pueda compaginar la existencia no-relativa del cambio (entendido como estado de la cosa que cambia, no como multiplicidad temporal) con la tesis de que la existencia del tiempo es relativa al alma. Sobre el lugar de esta tesis dentro de la ontología aristotélica, cf. A. Vigo, “Indiferentismo ontológico y fenomenología en la física de Aristóteles”, en: *Estudios aristotélicos*, pp. 237 ss. (para la referencia a Ross, cf. la nota 1 de la p. 260).

²⁸⁶ Cf. 219b5 y 220a25ss.

actividad más bien consista en un mantener unido (por lo cual resultaría más claro usar del término “síntesis”, como se suele hacer desde Kant²⁸⁷) que en un contar.

A pesar de que habitualmente la expresión “contar” se refiere a una actividad espontánea y explícita de cuantificar, hay que tener el máximo cuidado en dejar bien claro que Aristóteles no está hablando de lo que nosotros entendemos por “medición del tiempo” en oposición a su captación inmediata, sino que se refiere a la experiencia directa y ordinaria del tiempo. Ya vimos que él reconoce una experiencia directa del tiempo y admite, por ejemplo, que con los ojos cerrados y sólo percibiendo los movimientos de nuestro alma ya se nos da tiempo.²⁸⁸ El no existir del tiempo sin un “contarlo” no debe interpretarse, pues, como si Aristóteles hiciera depender la existencia del tiempo de su medición aritmética o del uso de relojes. Aristóteles reconoce plenamente que el tiempo se percibe sin que esto involucre una actividad aritmética en sentido habitual, sino que la percepción del tiempo forma parte de cualquier experiencia despierta. Precisamente por eso el Estagirita se ve obligado a acudir a un ejemplo tan lejano como el de los que duermen en Cerdeña para escapar de la omnipresencia del tiempo.

El tiempo del cosmos

Aristóteles, aun admitiendo que en principio todos los cambios son temporales, toma como paradigma de su análisis el movimiento local. Esta predilección no es del todo sorprendente, dado que, como veremos más adelante, es el movimiento local, y en particular el movimiento celeste, el que es el fundamento ontológico del tiempo cósmico como tiempo medible, intersubjetivo y único. Pero este modo de proceder puede conllevar el peligro de transferir características espaciales a través del movimiento primero al cambio como tal, y luego al tiempo. Como es sabido, ha sido Bergson quien insistió por primera vez en el peligro de una tal espacialización del tiempo, apoyándose precisamente en una interpretación del libro IV de la *Física* de Aristóteles.²⁸⁹ Sin embargo, hay que tener en cuenta que el desplazamiento no es un cambio cualquiera entre otros, sino que es aquel cambio que en la naturaleza da origen a todos los demás cambios. Por eso, la espacialización del tiempo no resulta incompatible con la estructura de los cambios naturales entendidos como procesos regidos por leyes causales.²⁹⁰ No es casualidad que Bergson, tras descubrir el carácter

²⁸⁷ Ocasionalmente, Kant también usa el término *sinopsis* para caracterizar el componente intuitivo y receptivo de esta síntesis: en su nivel más primitivo, la actividad unificadora consiste en una recepción intuitiva. Cf. *Crítica de la razón pura*, A94 y A97.

²⁸⁸ 219a3ss.

²⁸⁹ Cf. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, cap. 2, pp. 61 ss. y *El concepto de lugar en Aristóteles*.

²⁹⁰ Esta concepción del cambio natural ya se formuló en el atomismo griego y está implícita en la noción de materia. La ciencia moderna por su parte se limita a investigar a fondo la naturaleza material así concebida; aun su innovación que consiste en estudiar el cambio natural en términos matemáticos deriva simplemente de que la causalidad natural se entiende a partir de la materia, reduciéndose a la causalidad eficiente.

problemático de la espacialización aristotélica del tiempo, no la presente como una interpretación inadecuada del tiempo cósmico, sino del tiempo de la conciencia. Es a este tiempo al que no deben traspasarse sin más los rasgos del tiempo cósmico entendido desde el movimiento local. Conviene prestar atención, pues, a cómo las características espaciales se reflejan en el tiempo del universo, es decir, el tiempo de los movimientos naturales.

De la misma manera que los lugares del trayecto se excluyen mutuamente y existen cada uno fuera de todos los demás, como *partes extra partes*, también el móvil al estar en uno de estos lugares *eo ipso* no puede estar en los demás. La espacialidad predetermina la exterioridad mutua de los sucesivos estados del estar-en-el espacio. Por ello, el desplazamiento consiste en una sucesión de estados que se excluyen unos a otros y que son incompatibles. Aristóteles mismo reconoce esto al decir que el movimiento (como la multiplicidad de sus estados sucesivos) sólo puede existir para una mente. Y el Estagirita también sugiere que en el ámbito psíquico los estados sucesivos de alguna manera no se excluyen, puesto que pueden representarse y hasta experimentarse en conjunto. La explicación que Aristóteles da de este hecho es, como vimos, extremadamente escueta y no aclara por qué la mente es capaz de reunir los presentes sucesivos. La razón de ello es posiblemente que Aristóteles no crea que una investigación sobre la *phýsis* sea el lugar oportuno para abordar esta cuestión.

Pues bien, la estructura del movimiento local depende de la estructura del espacio, y la estructura del tiempo a su vez depende, en la medida en que es tiempo del movimiento local, de la estructura de éste. De esta manera, Aristóteles pasa del espacio al movimiento y del movimiento al tiempo. El espacio es continuo y sus partes son exteriores las unas a las otras. Por ello, un movimiento que lo atraviesa también tiene que ser continuo. Esto se refleja en la estructura del movimiento en que para ir de un lugar a otro, hay que pasar por todos los lugares en medio que los separan. Y puesto que estos lugares se excluyen mutuamente, hay que atravesarlos por separado, ya que no cabe estar en diversos lugares a la vez. Los lugares se excluyen mutuamente y, en consecuencia, también los estados de estar en ellos o atravesarlos. De ahí que sólo puedan ser atravesados sucesivamente y cada estado posterior excluya *a limine* los anteriores. El móvil, para alcanzar un lugar, tiene que dejar otro. Está primero en un lugar, luego en otro, y al estar en el nuevo lugar deja de estar en el anterior. El estar en un lugar significa por tanto un no estar ya en los lugares anteriores y el no estar aún en los lugares todavía no alcanzados. Como el movimiento es continuo, atravesando todos los lugares sucesivamente, también lo ha de ser la sucesión en tanto que serie de los estados anteriores y posteriores.²⁹¹ Una trayectoria continua, si ha de ser atravesada sin saltarse ninguno de los lugares (y saltárselos significaría pasar de un lugar espacial a otro sin pasar por los lugares intermedios), tiene que recorrerse en un movimiento continuo. Y el tiempo de un tal movimiento ha de ser a su vez continuo.

Un movimiento continuo requiere el atravesar la trayectoria de manera continua, y este atravesamiento se debe llevar a cabo en una sucesión continua, es decir, en un tiempo continuo. Sin esto, el movimiento tampoco podría ser continuo, sino que tendría que ocurrir en saltos y eventualmente omitir partes de la trayectoria.

²⁹¹ Cf. 220b25ss.

La continuidad espacial exige, pues, la continuidad temporal en virtud de exigir la continuidad del movimiento que lo atraviesa. (El movimiento puede interrumpirse, pero mientras haya movimiento local, éste ha de ser continuo.) Aristóteles es bastante “bergsoniano” (o, mejor dicho, Bergson sigue en ello a Aristóteles) en que el espacio se hace responsable de las estructuras del tiempo cosmológico. Dado que las estructuras del espacio se traspasan al tiempo a través del movimiento local, es una consecuencia completamente conforme a lo que dice el propio Aristóteles que la misma estructura no es propia forzosamente de aquellos cambios que no sean espaciales, es decir, los procesos mentales, que son cambios que no entrañan movimiento espacial y, sin embargo, también son temporales. Si el tiempo tiene esa estructura sólo porque la tiene el espacio, entonces el tiempo no la tendrá allí donde no es tiempo de un movimiento local.

Es cierto que Aristóteles diría, como veremos, que el tiempo de los demás procesos se deja medir por su simultaneidad con el movimiento local, y que de esta manera se le transfieren las estructuras espaciales. Pero también allí cabría decir que esta transferencia es sólo indirecta y no afecta a la estructura temporal de estos cambios tal y como son en sí mismos. Por tanto, estamos aquí ante el hecho asombroso de que Aristóteles por un lado conciba el tiempo como una cierta cantidad, pero por otro lado sostenga que esta cantidad sólo es propia del tiempo a través del movimiento y del espacio. Según lo dicho a este respecto por el propio Aristóteles, resulta que *el medir espacializa*. Esta es otra de las consecuencias que Bergson ha sabido extraer de su lectura de Aristóteles, convirtiéndola en una de sus tesis más célebres, cuyo origen, sin embargo, a menudo ha pasado desapercibido.²⁹²

Crítica de la concepción bergsoniana de la espacialización del tiempo

A pesar de todo hay que decir que las consideraciones de Aristóteles y Bergson no hacen justicia completamente a la relación entre espacio y tiempo porque resultan ser unilaterales. El movimiento local depende ciertamente de la estructura de la magnitud espacial, y ésta consiste de *partes extra partes* en un orden continuo. Pero decir que este orden es el de un *antes y después* y atribuir el antes y después primariamente al orden espacial²⁹³ no es del todo correcto. Pues este orden a su vez se introduce en el

²⁹² Heidegger ha sabido ver con toda claridad que la concepción del tiempo de Bergson surge de su interpretación de Aristóteles. (Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 432, nota 1 y *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), p. 328 s.) Por otra parte, ya se habrá visto que pienso que esta interpretación tiene un fundamento sólido en los textos y que Aristóteles es mucho más “bergsoniano” de lo que Heidegger creía. A mi parecer, el hecho de que Heidegger entendiera las tesis de Bergson sobre el tiempo como dirigidas *en contra* de la concepción de Aristóteles le impidió ver que la oposición entre Aristóteles y Bergson es más bien superficial y que Bergson en realidad se distingue de Aristóteles principalmente en centrar su atención en aquello que Aristóteles deja de lado. Lejos de oponerse a la concepción aristotélica del tiempo, Bergson la presupone como su punto de partida, y las principales tesis de Bergson sobre el tiempo de la conciencia no son sino el otro lado de las tesis aristotélicas sobre el tiempo cósmico. Con esto no quiero minimizar la genialidad ni la “originalidad” de Bergson, ya que es sólo a la luz de su pensamiento que éste puede comprenderse como lo no-pensado en Aristóteles.

²⁹³ 219a15s.

espacio a través del movimiento y el tiempo. Es sólo con respecto a la posibilidad de alcanzar lugares cercanos *más temprano* que lugares lejanos que los unos se llaman anteriores a los otros. Esta posibilidad indudablemente depende de la mayor o menor distancia espacial, pero esto no significa que la distancia espacial sea el origen de la anterioridad temporal, sino al revés: esta dependencia ya presupone que la anterioridad temporal no sea lo mismo que la distancia espacial. Es más, el concepto mismo de distancia presupone los conceptos de movimiento y tiempo. Sólo hay distancias con respecto al movimiento y al tiempo: la distancia se refiere por su mismo sentido a la posibilidad de *alcanzar* un lugar a través de un movimiento, y toda distancia lo es con respecto a la posibilidad de ser atravesada. Y el espacio entre dos lugares sólo se convierte en una distancia en tanto que no puede ser atravesado de una vez, sino sucesivamente. No hay distancia sin la idea de su posible atravesamiento, y toda magnitud espacial entraña una distancia. El concepto de tiempo está contenido implícitamente, pues, en las nociones que se refieren a magnitudes espaciales. En la medida en que se unifican y sintetizan las multiplicidades espaciales, formando precisamente magnitudes unitarias, y por tanto en toda medición o consideración en términos de trechos, planos, figuras, etc., ya se hace uso de conceptos temporales.

Decir que el antes y después está primero en el espacio para ser traspasado al tiempo a través del movimiento no resulta, pues, enteramente correcto. En primer lugar, el antes y después en el espacio se determinan a su vez a través del movimiento, y resultan de una combinación o unidad entre el movimiento que atraviesa el espacio y espacio atravesado. Pertenecen tanto al movimiento (real o posible) como al espacio atravesado (o atravesable), y no al uno o al otro por separado. Pero no proceden del movimiento en tanto que tal, sino más bien del tiempo. El movimiento media entre espacio y tiempo en tanto que hace aplicable el tiempo al espacio. También es posible que el movimiento cambie de dirección o es discontinuo, de modo que el orden temporal de los lugares alcanzados no coincide con el orden temporal. Y en el caso de un movimiento circular o un movimiento que oscila entre dos extremos ningún lugar del trayecto es de por sí anterior al otro: la anterioridad sólo se define con respecto al tiempo.

Se podría pensar que esto muestra que las distancias no son relativas al movimiento, pero esto no es el caso. El orden espacial aun así corresponde a un orden de sucesión en un movimiento posible, pues el círculo se deja concebir sólo al concebir un movimiento circular, que tiene algún principio y una dirección, aunque el trayecto tomado por sí solo (tomando puramente el espacio atravesado) corresponde idénticamente a una infinitud de posibles movimientos circulares en dos direcciones opuestas. Por eso, el trayecto no posee una anterioridad o posterioridad en sí. Ésta sólo es propia de un trayecto pensado como el de un movimiento determinado. Un movimiento o cambio puede y debe tener su antes y después aun si no consiste en un cambio de lugar. Este antes y después corresponden en el movimiento local a una diversidad de lugares, y a través de esta correspondencia los caracteres temporales se dejan fácilmente identificar y representar a través de sus correspondientes lugares.

Esta correspondencia es, pues, la que permite identificar las diferencias temporales con diferencias locales en el movimiento. Por lo tanto, de por sí la anterioridad y posterioridad temporales en el movimiento no proceden de la

anterioridad y posterioridad espaciales, sino justamente viceversa. En vez de hablar de una espacialización del tiempo, como Bergson lo hace siguiendo el orden establecido por Aristóteles, habría que hablar más bien de *una temporalización del espacio*. De ahí que resulte muy cuestionable la habitual tendencia inaugurada por Bergson de ver una espacialización del tiempo siempre cuando se aplican a él conceptos que también se suelen aplicar al espacio. Si lo presuntamente espacial también se deja aplicar al tiempo, la razón de ello no parece ser una espacialización del tiempo, sino el hecho de que se recupere para el tiempo lo que primero se ha traspasado de él al espacio. De ahí que aunque el descubrimiento bergsoniano de la espacialización del tiempo es muy real, también haya una transferencia de determinaciones temporales al espacio y una extraña solidaridad intrínseca entre espacio y tiempo desde el principio. El afán de separarlos y purificarlos el uno del otro por ello puede ser bastante dudoso. ¿No convendría preguntar, más bien, por la unión intrínseca entre ambos? ¿No serán el mero espacio y el mero tiempo sino abstracciones empobrecidas? Estas sospechas, sin embargo, no deben hacernos olvidar que la crítica a la espacialización del tiempo es una empresa que hoy quizás resulte más necesaria que nunca. Sólo que las consecuencias y la dirección de esta empresa son al parecer más complejas de lo que el propio Bergson pensaba.

Sigue siendo verdad, desde luego, que la anterioridad y posterioridad en el desplazamiento tienen un componente irreductiblemente espacial en la medida que no es por mera casualidad que lo uno es anterior o posterior a lo otro, sino que una vez dado el trayecto, el orden espacial es lo que determina qué lugar va a ser alcanzado antes o después de qué otro. La anterioridad y posterioridad no se deciden entonces meramente por el hecho de atravesar un lugar antes o después de otro. De ahí que el espacio sí sea en cierta medida constitutivo de la anterioridad y posterioridad en el movimiento que lo atraviesa. El que esto se deba, sin embargo, a la unión entre espacio y movimiento local, y no al espacio sin más, se ve en que la anterioridad y posterioridad de lo que ocurre en un lugar o en otro no están determinadas por el orden espacial. Por ejemplo, podemos pensar en dos eventos localizados en diferentes lugares, como una olimpiada y una boda. El que la boda ocurra antes o después de la olimpiada no depende en modo alguno de los lugares en los que se celebran. O podemos pensar en una serie de luces de diferentes colores que se reparten sobre un plano: el orden espacial de las luces no tiene nada que ver con el orden temporal en que se enciendan.

Este ejemplo muestra bien que el antes y después en principio no dependen de la localización espacial. El antes y después del cambio en principio no tienen por qué ser tomados en un sentido espacial, sino que este último más bien depende por una parte del tiempo, y por otra parte del movimiento. La apariencia de que la anterioridad y posterioridad sean *originariamente* espaciales se puede dar sólo en virtud de que esta anterioridad y posterioridad tiene un elemento irreductiblemente espacial en el caso del movimiento local, aunque incluso en este caso, como vimos, tal anterioridad y posterioridad no se *reduce* en modo alguno a determinaciones puramente espaciales.

De ahí que se vuelva problemática la tesis de Bergson de que los atributos cuantitativos del tiempo proceden del espacio y se transmiten al tiempo a través del movimiento local, a pesar de que esta tesis se sigue de lo dicho por Aristóteles. Si el

orden del antes y después de hecho procediera originariamente del espacio, entonces tendría razón Bergson al pensar que es ajeno al tiempo en tanto que tal y que éste no posee en sí mismo propiedades cuantitativas. Pero como no es así, hay que atribuir al tiempo un aspecto cuantitativo negando que el espacio sea el único ámbito de la magnitud o cantidad. Sin embargo, y precisamente por ello, Bergson sigue teniendo razón con su crítica de la cuantificación *espacializante* del tiempo en la medida en que la cantidad peculiar del tiempo no tiene por qué ser equiparada al tipo de cantidad propia del espacio. Todo lo contrario, tendrá que ser una cantidad *sui generis* y hará falta esclarecer en qué consiste y hasta qué punto puede ser análoga a la magnitud espacial. Y hay que aclarar la posibilidad de esta analogía.

Es más, lo dicho por Aristóteles parece entrañar que el tiempo está en el origen mismo de toda cuantificación y toda cantidad. No olvidemos que el tiempo según el Estagirita es una cierta cantidad o multiplicidad que se cuenta por el ahora, cuyo fluir a su vez forma parte de la estructura del tiempo. En estas afirmaciones Aristóteles reconoce plenamente la naturaleza propia de la cantidad temporal, en contraste con la cantidad en sentido espacial. Además, puesto que el número es discreto, parece que, según Aristóteles, no sólo el número que es el tiempo, sino el número en general se tendrá que contar mediante el ahora. Es el ahora el que interrumpe la continuidad temporal y así hace posible todo contar, y puesto que el ahora pertenece al tiempo, al menos en tanto que es cada vez otro y otro -y sólo en este sentido constituye el fundamento del contar-, el tiempo puede entenderse como el origen de toda cantidad. Lejos de que el tiempo adquiera su carácter cuantitativo por su unión con el espacio, éste sólo se convierte en el ámbito de magnitudes proporcionales en virtud de que éstas se consideren en términos numéricos, es decir, temporales. El ahora es el origen del contar y de la cantidad numérica, y ésta es el fundamento de posibilidad de la cantidad proporcional que puede atribuirse a las extensiones espaciales. Así pues, lejos de que el espacio sea el origen de lo cuantitativo, como pretende Bergson, es el tiempo, también según Aristóteles, lo que permite cuantificar hasta las magnitudes espaciales. (Hemos visto también que el tiempo no sólo permite obtener cualquier magnitud discreta, es decir, cualquier cantidad numérica, sino también las magnitudes continuas en tanto que unitarias, ya que es el tiempo lo que permite sintetizarlas y hacer que formen complejos unitarios.)

De esto se desprende que la lectura de Bergson se limita a un solo aspecto del texto aristotélico, pero que la concepción de Aristóteles de la naturaleza cuantitativa del tiempo, tomada en su conjunto, no se limita a lo dicho sobre la relación entre tiempo, movimiento y espacio. Hay pasajes y tesis en Aristóteles que a mi juicio son incompatibles con la reducción de la cantidad temporal a la magnitud espacial. Por eso, la lectura de Bergson puede llevar a una comprensión excesivamente simplificada del tratado aristotélico. Aristóteles no sólo intenta comprender la magnitud espacial como la medida del tiempo, sino que también relaciona el tiempo intrínsecamente con el número y el contar, mostrando que el tiempo se halla al origen de toda cantidad. Como vimos, según Aristóteles la continuidad espacial -al igual que la temporal- sólo constituye una magnitud cuantificable en virtud de que se deja delimitar y “contar” mediante el ahora. El tiempo no sólo es un número contado, sino también es el fundamento del número contante. Centrándose en aquellos pasajes de Aristóteles que

ponen de relieve el papel del espacio para la medición del tiempo, Bergson llega a identificar el espacio con el origen de todo lo cuantificable. De ahí que se le impusiera la idea de concebir la relación entre espacio y tiempo al hilo de la oposición entre lo cuantitativo y lo cualitativo identificando el espacio con el reino de la cantidad y luego, curiosamente, el tiempo puro (no espacializado) con el reino de lo meramente cualitativo. No hay que olvidar que estas consecuencias, aunque bien sacadas, no reflejan todos los aspectos de los análisis de Aristóteles y que lo dicho por éste sobre la relación entre tiempo no es enteramente coherente y, por eso mismo, no se deja reducir a aquellas tesis que son decisivas para el desarrollo del pensamiento de Bergson.

El movimiento como medida del tiempo

Ahora hace falta centrarnos en cómo Aristóteles intenta reconciliar las diferentes estructuras del tiempo en tanto que tiempo del movimiento local y en tanto que tiempo de los cambios restantes (en particular, los cambios no-espaciales) y del reposo. Dado que la estructura espacial sólo se transfiere al tiempo en tanto que tiempo del movimiento local, ¿cómo entender la relación entre este tiempo y la estructura temporal de las demás formas de cambio? Si el tiempo del movimiento local no es el tiempo sin más, ¿cómo salvar la unidad del tiempo y su identificación con el tiempo cosmológico? Y ¿cómo es posible comprender el movimiento local como la medida del tiempo en su conjunto?

Para responder a estas preguntas, conviene llevar a término la exposición del análisis aristotélico del tiempo. El tiempo es, dice él, una cantidad del movimiento. Esto entraña que el tiempo en cierto sentido “mide” el movimiento, pues constituye la cantidad de su ‘antes y después’, es decir, el tiempo es la multiplicidad de anterioridad y posterioridad que pertenece al movimiento. El tiempo no es lo mismo que el movimiento, sino un componente suyo. El movimiento entraña también *una cosa que se mueve y un espacio a través del que se mueve*²⁹⁴, así como una manera de moverse. El tiempo es cantidad y en este sentido es medida del movimiento respecto de su antes y después, es decir, es medida de su duración. Esta no es la única cantidad del movimiento, sino que éste también posee una cantidad en tanto que movimiento. Un movimiento o cambio no sólo dura más o menos tiempo, sino que en el mismo tiempo puede haber también más o menos movimiento o cambio. De este modo hablamos de cuánto algo o alguien ha cambiado y distinguimos la cantidad del cambio de la cantidad del tiempo transcurrido. Esta cantidad propia del cambio como tal corresponde a la magnitud de la *distancia* atravesada por el cambio.

Pues bien, en el caso del desplazamiento (y del cambio de magnitud), esta distancia debe entenderse en el sentido literal de una distancia espacial. Pero también hablamos de una distancia y una cantidad del cambio cualitativo. En este caso, el “espacio” a atravesar consiste en un continuo de diferencias cualitativas que separan el estado inicial del cambio de su estado final. Cuánto más grande es la diferencia

²⁹⁴ *Física*, libro V, 227b23s.

cualitativa entre el principio y el fin, es decir, cuántas más diferencias hay en medio, tanto más grande será el cambio. Con todo, hablar aquí de un espacio mayor o menor significa pensar la multiplicidad de diferencias cualitativas como una multiplicidad simultánea, lo cual supone pensarla extendida a lo largo de una extensión espacial. Es esta conversión de la multiplicidad cualitativa en una multiplicidad espacial la que permite hablar de un espacio cualitativo transfiriendo las propiedades de la magnitud espacial a la continuidad cualitativa. Por ello, la distancia atravesada por el cambio siempre es una distancia espacial, bien en sentido literal bien en sentido figurado.²⁹⁵

La distancia temporal se opone, por tanto, a la magnitud espacial de la trayectoria recorrida, que es la otra medida del movimiento y cambio. Esta cantidad del movimiento consiste en la cantidad del espacio recorrido. Hay, además, una tercera cantidad que consiste en la *proporción* entre estas dos cantidades. Es esta cantidad que es propiamente la cantidad del movimiento mismo en tanto que actividad de recorrer el espacio en el tiempo. Solemos llamar esta cantidad del movimiento su velocidad, pensando más en el resultado que en la actividad motriz como tal. Cuánto algo se mueve se mide por la proporción entre la magnitud del espacio atravesado y la cantidad del tiempo.

Estas consideraciones tienen el fin de elucidar el sentido en que Aristóteles dice que el tiempo es una cierta cantidad del movimiento. El tiempo es un “más” o un “menos” que no es el del espacio recorrido, sino un “más” y “menos” que corresponde a la multiplicidad de las determinaciones del “antes” y “después”. Aquí se ve, por tanto, que si esta última multiplicidad se dejara reducir a la multiplicidad espacial, la cantidad del movimiento coincidiría con la cantidad del espacio y ya no existiría la velocidad, puesto que ya no habría *dos* cantidades que podrían estar en una proporción mutua. Por otra parte, en cierto modo sólo la “traducción” de la cantidad temporal en una cantidad espacial -análogamente a lo que ocurre en el caso del cambio cualitativo- permite establecer una tal proporción, ya que sólo cantidades del mismo tipo pueden compararse y entrar en una proporción.

Si el tiempo es una cierta cantidad del movimiento, y si es posible comparar movimientos respecto a ella, entonces esta cantidad debe poder ser determinada a su vez cuantitativamente, es decir, debe poder ser medida. Ahora bien, ¿cómo medir el tiempo? La respuesta de Aristóteles es que el tiempo se mide a través del movimiento. Esto suena en principio como un círculo sin salida: para medir el tiempo a través de un movimiento se necesita conocer la duración de este movimiento. Si tiempo y movimiento se miden el uno por el otro, ¿cómo es posible que comience esta medición? Este problema es más difícil de lo que parece. El tiempo es una medida del movimiento (uno de los respectos en que cabe hablar de un más y un menos del movimiento); pero ¿cómo es posible medir el tiempo mismo? Al parecer, no podemos usar un tiempo determinado para compararlo con los demás tiempos como usamos una extensión espacial determinada para compararla con otras extensiones espaciales. Un lapso de tiempo no se deja acercar a otro lapso de tiempo para compararlo con él, y es más, al transcurrir se desvanece, y en consecuencia no resulta ser permanentemente disponible para que podamos medirlo o usarlo como medida.²⁹⁶

²⁹⁵ Cf. A. Vigo, *Orden espacial y orden temporal según Aristóteles (Fís. IV 11, 219a10-21)*, pp. 103 ss.

²⁹⁶ Como veremos más adelante, este problema se planteará explícitamente por san Agustín.

Es más, al ser “algo en el movimiento”²⁹⁷, el tiempo sólo es accesible a través de éste. No cabe medir el tiempo sin más, sino sólo en tanto que tiempo de un movimiento determinado. El tiempo tiene que medirse en el movimiento y mediante el movimiento. El tiempo mide el movimiento y éste es a su vez la medida del tiempo. De ahí que Aristóteles pueda decir que la relación entre tiempo y movimiento es recíproca en tanto que cada uno de los dos mide el otro.²⁹⁸ Por ejemplo, un paseo puede durar una hora. Esta hora, a su vez, se mide por el movimiento de las agujas de un reloj. Este movimiento puede determinar la duración del paseo no en cuanto que movimiento -en cuanto que hay más o menos cantidad de movimiento-, sino como un movimiento que tarda una hora. Ahora bien, todo se mide necesariamente con lo igual²⁹⁹, así que es el *tiempo* del movimiento, no el movimiento, el que mide el tiempo. La circularidad es manifiesta. La cantidad del tiempo de algún movimiento se debe dar por establecida antes de toda medición, ya que para toda medición hace falta primero disponer de una medida con la que comparar (y así determinar cuantitativamente) la duración de otros movimientos. No se puede empezar midiendo el tiempo de algún movimiento, puesto que tal medición requiere una medida que sólo puede ser la duración de otro movimiento.

El único modo de salir de este círculo consiste en hacer uso de la relación recíproca entre la cantidad temporal y la cantidad del movimiento determinable a través de la magnitud espacial del trayecto atravesado. Como es obvio, esta reciprocidad entre la cantidad del movimiento y la del tiempo no consiste en que la magnitud del cambio sirva de medida del tiempo y el tiempo transcurrido sirva de medida del cambio ocurrido. La cantidad del movimiento o cambio habido no puede servir como medida del tiempo transcurrido, ya que la proporción entre ambos puede variar indefinidamente: puede haber mucho cambio en poco tiempo, o poco cambio en mucho tiempo, y el mismo cambio puede ocurrir en tiempos más cortos o más largos. De la misma manera, el mero hecho de que un lapso de tiempo determinado haya pasado no determina en modo alguno cuánto cambio haya habido en este tiempo.

El movimiento regular y uniforme

Cada movimiento particular es único y su existencia coincide con su transcurrir, por lo cual no está disponible para comparar otros movimientos anteriores o posteriores con él. Por ello, el movimiento capaz de medir el tiempo de otros procesos tiene que ser un movimiento *que se repite*. Sólo un movimiento que puede existir en tiempos diferentes es capaz de servir de medida de los demás movimientos y procesos. Desde luego, el movimiento no puede repetirse sino en cuanto a su forma, es decir, en

²⁹⁷ 219a9-10.

²⁹⁸ 220b15

²⁹⁹ 220b14-20. Cf. también U. Marquardt, *op. cit.*, p. 130 s.

cuanto a sus características universales.³⁰⁰ Solamente se puede repetir el mismo suceso en tanto que sea igual a un suceso anterior, y esta igualdad se acentúa cuando se lleva a cabo por uno y el mismo individuo.³⁰¹ Entonces tiene buen sentido llamarlo uno y el mismo suceso, aunque no se trata de una unidad individual propiamente dicha. Si hay procesos que se repiten con regularidad, serán, pues, aptos para servir de medida para otros.

Como vimos, el tiempo no es medida del cambio como tal, y éste, en tanto que cambio, no mide el tiempo. Es más bien únicamente el tiempo que mide el tiempo, pero el tiempo se determina a través del cambio. Dado que el cambio en principio no nos dice nada acerca del tiempo, a primera vista esto parece imposible. Para ello, debe haber una proporción entre cambio habido y tiempo transcurrido. Pues bien, si un cambio se repite como el mismo, es decir, si su forma es siempre la misma, también la cantidad de tiempo que tarda será siempre la misma. Cualquier movimiento que ocurre de manera regular constituye, por ende, una medida posible del tiempo. Sin embargo, si este movimiento no es igual en todas sus partes, su valor de medida es limitado, ya que sólo puede usarse su duración como un todo. (Por ejemplo, un movimiento que se compone de una subida y una bajada puede tardar siempre el mismo tiempo, pero la subida puede tardar más tiempo que la bajada.) En cambio, un movimiento uniforme es igual en todas sus partes, por lo cual permite medir el tiempo de otros movimientos comparándolo con la duración que corresponde a sus partes que son simultáneas con ellos. La duración de un movimiento uniforme se deja dividir en partes a través de la división de su trayecto. La correspondencia entre la cantidad del tiempo y la magnitud del trayecto recorrido permite medir así el tiempo por el espacio. (El caso más conspicuo de esta correspondencia es desde luego el movimiento de la aguja de un reloj, donde el espacio recorrido no sólo refleja el tiempo transcurrido, sino que se usa para representarlo.) El movimiento apto para servir de medida del tiempo es, por tanto, el movimiento regular y uniforme. El que este movimiento siempre tarde el mismo tiempo es intrínseco a su carácter de movimiento y le conviene precisamente en virtud de su uniformidad, la cual también es responsable de la correspondencia entre la cantidad de este tiempo y la magnitud del espacio recorrido.

³⁰⁰ Esta necesidad de repetición también puede comprenderse desde el punto de vista de que el movimiento debe servir como *unidad de medida* de una cantidad numérica, a saber, ese “número del movimiento” como el que se ha definido el tiempo. Como explica Wieland, a toda multiplicidad numérica (número contado) le corresponde un tipo de unidad que permite determinar su cantidad como multiplicidad *de* esa unidad que sirve como su medida. Una cantidad concreta no se deja medir meramente con los números matemáticos, sino que hay que establecer una unidad determinada como medida de la cantidad en cuestión. (Esta unidad puede ser más o menos general y determina qué es aquello que se cuenta. Por ejemplo, la unidad que nos permite contar caballos es el caballo. En cambio, la unidad que permite contar plantas, animales, hombres y dioses es “el ser vivo”, es decir, los seres mencionados se dejan reunir en una multiplicidad en tanto que son seres vivos, y no en tanto que son árboles, flores, monos o serpientes. Cf. *Física*, 1088 a 10 ss.) La cantidad es necesariamente cantidad de lo mismo (223 b 13), es decir, multiplicidad homogénea de una unidad universal que se repite. Esto vale, por tanto, también para el movimiento cuya multiplicidad sirve como medida de la multiplicidad temporal. (Cf. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, pp. 316 ss.)

³⁰¹ En el libro V de la *Física*, 227b20-228a6 se dice que el cambio no es uno sin más, sino solamente uno en cuanto a la especie, a pesar de que puede tener el mismo individuo como portador.

Para medir el tiempo de otros movimientos mediante el movimiento regular y uniforme hace falta conocer la magnitud del trayecto que este movimiento recorre simultáneamente a la duración del movimiento que se quiere medir. La correspondencia entre el movimiento cuyo tiempo se mide y el trayecto que sirve como su medida se establece a través de la simultaneidad del principio y fin del tiempo que se mide con dos puntos de la trayectoria del movimiento regular y uniforme. De esta manera sabemos qué parte del trayecto se ha recorrido durante el proceso en cuestión y podemos medir esta duración mediante la magnitud espacial correspondiente. Como se ve, la medición del tiempo hace uso de la *experiencia de la simultaneidad* de los estados del movimiento o proceso cuyo tiempo se mide con los del movimiento que sirve para medirlo. Esta experiencia requiere, por tanto, que ambos procesos estén accesibles al mismo tiempo desde un mismo lugar.

Con todo, hay todavía una condición de esta medición que queda por aclarar, a saber: el conocimiento de que un movimiento es uniforme. Esta condición parece mostrar que con lo dicho todavía no hemos conseguido escapar de la circularidad que entraña la medición del tiempo a través del movimiento. Para saber que un movimiento realmente es uniforme, no tenemos que saber que siempre tarda el mismo tiempo, y el tiempo se mide a su vez mediante un movimiento uniforme. ¿Cómo reconocer entonces que un movimiento siempre se lleva a cabo de manera igual? Aunque sólo podemos medir un movimiento por otro y así no podemos medir la regularidad de ningún movimiento aislado, sí podemos conocer la regularidad de la *proporción* de movimientos diferentes e inferir de ella la regularidad de esos movimientos mismos. Si la duración proporcional de una serie de movimientos independientes es siempre la misma, también lo será la duración de cada uno de estos movimientos considerado por separado.

Aparte de esto, poseemos una experiencia directa del carácter uniforme de los movimientos, si bien esta experiencia tiene un alcance limitado y no posee una exactitud absoluta. No sólo experimentamos la duración proporcional de diferentes movimientos, sino también la aceleración o ralentización de un mismo movimiento, es decir, la velocidad proporcional de sus partes sucesivas, comparándolas directamente tal y como se manifiestan en nuestra experiencia perceptiva. Del mismo modo, también podemos comparar nuestra experiencia de un movimiento regular y uniforme con nuestro recuerdo de sus instancias anteriores.

Esta comparación directa de la proporción de las duraciones presupone que experimentemos las duraciones en su magnitud propia. Sólo porque las duraciones de por sí ya tienen la magnitud que tienen, pueden estar en las relaciones cuantitativas mediante las que se miden. Aunque una duración sólo puede ser llamada grande o pequeña (y más o menos grande o pequeña) con respecto a otras, esta comparación presupone que las duraciones por sí solas ya posean magnitud. Del mismo modo, la experiencia de la proporción entre una y otra duración presupone la experiencia directa de la multiplicidad interna de cada duración, la cual consiste en la serie de las diferencias de anterioridad y posterioridad de sus partes. Esta serie de las diferencias del 'antes y después' se experimenta inmediatamente como una multiplicidad. Por tanto, la experiencia de la magnitud de una duración no consiste principalmente en su

comparación con otras duraciones, sino en la experiencia de la multiplicidad de sus diferencias internas.

Localización espacial y comparabilidad de los movimientos entre sí: el tiempo de los relojes

Si un movimiento regular ha de servir para como medida del tiempo cósmico, hace falta que sea igualmente accesible desde cualquier lugar del mundo. Aunque este tiempo también puede medirse por movimientos y relojes que no son accesibles desde un lugar cualquiera, éstos o reflejan movimientos universalmente accesibles (reloj de sol, etc.) o se conciertan con ellos, como ocurre en el caso de los relojes en sentido habitual. Un movimiento es universalmente accesible bien porque puede ser percibido -visto u oído- desde cualquier lugar, bien porque se deja desplazar con su portador de un lugar a otro. Y una tercera posibilidad consiste en transportar no el movimiento, sino la información sobre él. De este modo, podemos medir el movimiento de un lugar con un movimiento situado en un lugar diferente. Esta última posibilidad ha alcanzado una importancia insospechada, pero desde luego no depende de las modernas posibilidades de comunicación. Por ejemplo, aun antes de surgir la ciencia y la técnica modernas, la hora que mostraba el reloj de una iglesia se comunicaba mediante una serie de campanadas. El principio de esta comunicación siempre es el mismo, a saber: el de dar señales perceptibles que indican el movimiento que se produce en un lugar lejano, ya sea el movimiento del reloj, ya sea el movimiento que se trata de medir. La percepción de las señales se sustituye así a la percepción del movimiento y nos lo hace accesible de manera indirecta.

Cuando la medición del tiempo dependía de la accesibilidad perceptiva directa del movimiento que servía como medida, el movimiento celeste era constitutivo de la unidad del tiempo cósmico. Sin un movimiento regular universalmente accesible, no podía haber una medida universal del tiempo. De esta manera, el movimiento celeste no sólo marca el ritmo temporal unitario del mundo y de la vida cotidiana, siendo su medida natural, sino también era la condición de su unidad en tanto que tiempo intersubjetivo y medible. Los movimientos celestes cumplen en grado sumo la condición de ser universalmente accesibles. Son visibles desde doquiera, y así pueden servir para proporcionar la medida de un tiempo común para todos los lugares de la tierra. Puesto que este movimiento determina también los ciclos de la vida humana como el cambio de día y noche, las estaciones, etc., puede considerarse la medida natural del tiempo del mundo humano.³⁰²

Sólo con la técnica moderna, la accesibilidad perceptiva directa se sustituye de manera creciente por la accesibilidad universal de la comunicación, de modo que ésta se convierte en el soporte principal de la unidad universal del tiempo, relegando el

³⁰² Es curioso que la posibilidad de un tiempo cósmico como tiempo unitario y común -al menos en tanto que tiempo que existe como tal para nosotros- dependa así de la estructura fáctica de nuestro mundo, si bien esta estructura fáctica es constitutiva de la esencia del mundo en tanto que mundo humano. Mejor dicho, la relación entre el movimiento celeste y el ritmo temporal de la vida pertenece a aquellas estructuras primitivas para las que ya no resulta válida la dicotomía entre hecho y esencia.

movimiento celeste al papel de un referente convencional. No obstante, no hay que olvidar que el ritmo temporal de la vida y su mundo sigue marcándose también hoy por la alternancia de día y noche, invierno y verano. Por ello, es este ritmo temporal al que deben corresponder necesariamente las medidas del tiempo si han de ser aplicables a nuestra vida cotidiana.

Tiempo y velocidad

La relación entre tiempo y movimiento (o cambio) es el gran tema del tratado aristotélico. Ahora ya sabemos que esta relación tiene un importante aspecto cuantitativo que hace posible que la cantidad del tiempo se mida por el movimiento, y viceversa. Aunque el tiempo no es la medida de la cantidad del movimiento como tal, tampoco se limita a ser la medida de su duración. Vimos que la cantidad propia del movimiento no consiste en el espacio recorrido, sino en la cantidad proporcional entre espacio recorrido y tiempo transcurrido, es decir, en la velocidad. En tanto que el tiempo es una de las dos medidas de la velocidad, es una medida del movimiento como tal, al mismo pie que el espacio. En cierto modo, el tiempo incluso tiene primacía sobre el espacio en ser la medida del cambio, ya que todo cambio tiene una velocidad que se mide *directamente* por el tiempo, pero no todo cambio se mide directamente por el espacio recorrido. Dicho de otro modo, todo cambio transcurre en el tiempo y tiene una velocidad, pero no todo cambio consiste en un desplazamiento cuya magnitud equivale a la magnitud de un trayecto.

Además, aunque el tiempo no es la magnitud que determina la magnitud del cambio como tal, es una determinación cuantitativa del cambio. Hay un sentido en que se puede decir que hay más cambio si hay más tiempo, ya que la cantidad temporal es propia del cambio como tal. Si hacemos abstracción de la mayor o menor intensidad del cambio y de la magnitud de su resultado o de la diferencia entre su estado inicial y final, nos queda esta tercera cantidad del cambio que es su cantidad temporal. En este sentido podemos decir que hay más cambio si dura más tiempo. La duración del cambio constituye una magnitud suya, a saber, su extensión en el tiempo. Si estamos interesados en la larga o corta presencia del cambio, un cambio que dura más tiempo es un cambio mayor que otro cambio más rápido o más radical. Desde este punto de vista, hay “más” movimiento si dura más tiempo, aunque recorra menos espacio que un movimiento más rápido de menor duración. El tiempo es, pues, una cierta dimensión del cambio: éste posee una cantidad temporal que difiere de sus demás características cuantitativas. El cambio se extiende en el tiempo y posee así una duración, al igual que los cuerpos y sus cualidades se extienden en el espacio.

Todo cambio o movimiento consiste en una multiplicidad de estados sucesivos, ordenados según el antes y después. La forma de este orden es siempre la misma. La anterioridad y posterioridad como tales admiten diferencias cuantitativas respecto de ellas: algo puede ocurrir más o menos temprano o tarde, ser más o menos anterior o posterior a otros acontecimientos, pero no cabe decir lo mismo de la anterioridad y posterioridad mismas. El antes y después, la anterioridad y posterioridad, no pueden variar sus determinaciones temporales, ya que *son* estas determinaciones. Una

diferencia temporal no puede ser sino la diferencia temporal que es. Un cambio puede extenderse más o menos en el tiempo, pero el tiempo se extiende de una sola manera. Del mismo modo que algo puede ocupar una extensión espacial mayor o menor, pero la extensión como tal no puede ser más grande o más pequeña, ya que es ella misma una magnitud y no algo que la posee, un cambio ocupar más o menos tiempo, pero el tiempo mismo no puede tener una extensión mayor o menor. Un estado o proceso puede durar en el tiempo y gracias al tiempo, y su duración puede ser grande o pequeña; en cambio, el tiempo mismo no dura ni *tiene* duración, sino que *es* la duración. De modo análogo a que una variación cualitativa (v. gr. la variación gradual del color en una superficie) puede ocupar más o menos espacio, un cambio cualitativo o desplazamiento también puede ocupar más o menos tiempo, y esta manera del cambio de extenderse sobre más o menos tiempo se llama su velocidad. (El cambio se considera el mismo en cuanto a su principio y fin y respecto a la distancia o diferencia superada.) El tiempo no admite diferencias de duración y de velocidad porque son diferencias relativas a él, y el tiempo no puede poseer una velocidad o duración en relación consigo mismo. Como lo expresa Aristóteles, el tiempo, siendo la medida de lo rápido y lo lento, no puede ser a su vez rápido o lento.³⁰³

Con todo, no hay que olvidar que el tiempo también cambia y que el cambio en sentido usual también acarrea un cambio o flujo del tiempo como tal. Como vimos, Aristóteles concibe este flujo como la alteración continua del presente. El presente de las cosas cambiantes cambia continuamente, pero este cambio es igual para todo tipo de cambios y no admite un más y un menos. El tiempo *pasa*, pero no hay diferentes maneras de pasar, ya que este pasar que es el cambio temporal no se da respecto de otro cambio diferente. Sólo hay una diferencia entre el pasar y no pasar del presente, pero el presente no puede pasar de diferentes maneras. La invariabilidad de la manera de pasar se refleja en la invariabilidad de la diferencias temporales: la continuidad del antes y después y la continuidad del pasar del tiempo se corresponden mutuamente. Del mismo modo que sólo hay una única forma de la relación de anterioridad y posterioridad, sólo hay una única manera en que el tiempo transcurre. Pues bien, este transcurrir no sólo es análogo al cambio, sino también al durar. El tiempo *tarda* en transcurrir, como si necesitara un tiempo. Por eso, uno se siente tentado a pensar que el tiempo podría correr más rápido o más lento, pero no hay nada con respecto a lo cual el flujo temporal pudiera cambiar su velocidad, ya que el pasar del tiempo no puede tardar más o menos tiempo, siendo la medida no medible de todo tardar y durar.

Dicho esto, conviene recordar enseguida que el tiempo medido depende del movimiento que lo mide y que este movimiento se asume necesariamente como uniforme para usarlo como medida del tiempo. Hemos visto que las posibilidades de comprobar esta uniformidad tienen claros límites. Pues bien, si esta uniformidad es limitada o relativa, evidentemente también podrá variar la velocidad del tiempo medido. Si resulta que en algunos lugares *todos* los movimientos van más rápido o más lento que en otros, también irán más rápidos o lentos aquellos movimientos que se usan para medir el tiempo, y lo mismo cabe decir de aquellos cambios que asociamos

³⁰³ 220a34, compárese ya 218b19s.

con el pasar del tiempo. De esta manera, cabe concebir que el tiempo medido por relojes pase más rápido o más lento en lugares diferentes y que en un lugar se envejezca más rápido que en otro, no sólo si se entiende por envejecer primariamente el proceso fisiológico correspondiente, sino también en cuanto a la multiplicidad de acontecimientos vividos. En una palabra, la vida literalmente pasaría más rápida si se acelerasen todos los procesos y acontecimientos que la constituyen, a pesar de que según los relojes no cambiaría su duración habitual.

Tiempo y reposo

Acabamos de hablar de la relación entre el tiempo y el cambio, intentando poner de relieve sus diferencias fundamentales. Ahora conviene dedicar nuestra atención a la diferencia entre el movimiento y el reposo (o entre el cambio y la permanencia) con respecto al tiempo. Puesto que Aristóteles afirma que el tiempo es propio del movimiento, ¿en qué sentido cabe hablar también de una temporalidad del reposo? ¿Cómo se distinguen movimiento y reposo con respecto al tiempo?

El movimiento o cambio consiste en una multiplicidad de estados sucesivos cuya diferencia se une con una diferencia temporal. Por el contrario, el reposo consiste en un único estado permanente. De manera correspondiente, el presente del movimiento se diferencia continuamente y siempre es otro y otro, mientras que el presente del reposo, tomado por sí solo, es siempre el mismo, sin mostrar una diferenciación interna. El presente del reposo no fluye, sino que permanece el mismo: su durar no se diferencia en un antes y un después. Por otra parte, esta diferencia es constitutiva del movimiento y cambio: todo cambio acarrea una diferenciación temporal, y el presente del cambio es en sí mismo un presente pasajero, es decir, temporal.

Con todo, también decimos comúnmente que el reposo o la permanencia es temporal, si bien no en el sentido de que consiste en una sucesión de estados diferentes, sino en la mayor o menor duración de un mismo estado. Decimos que el reposo dura en el tiempo, aunque no consiste en la sucesión de estados diferentes, sino en la presencia permanente de un mismo estado, por lo cual su duración no posee una multiplicidad interna. ¿En qué sentido decimos, pues, que el reposo está “en” el tiempo? El que algo esté en el tiempo significa, según Aristóteles, que es medido por el tiempo.³⁰⁴ Más en concreto, es su existencia la que se mide por el tiempo y así posee una duración determinada. El estar en el tiempo no consiste, pues, en un mero coexistir con el tiempo. No basta con que cuando algo existe también existe el tiempo para que sea temporal o que esté “en” el tiempo. En términos generales, si “estar en algo” consistiese en coexistir con ello, el mundo entero estaría en un grano de mijo.³⁰⁵

Para que algo esté en el tiempo se requiere que su ser se extienda temporalmente, de modo que su existencia tenga una cierta cantidad temporal. La

³⁰⁴ 221b21s.

³⁰⁵ 221a19-23. San Agustín hace uso del mismo pensamiento al sostener que Dios no es temporal. (Cf. *Confesiones* XI, cap. 14.)

duración temporal es una duración que se mide por el tiempo, es decir, una duración cuyas fases se diferencian según el antes y el después. Como vimos, la existencia del reposo y la permanencia no se diferencian en sí mismos en términos de anterioridad y posterioridad, y en este sentido el tiempo es exclusivamente propio del cambio. No obstante, la duración de la permanencia no es del todo ajena a la diferencia temporal y se deja considerar como temporal de manera indirecta. Aunque el reposo no es movimiento, guarda una afinidad intrínseca con el movimiento. Por naturaleza, lo que se encuentra en reposo también es susceptible de moverse. Más en general, toda permanencia temporal se caracteriza por ser permanencia de algo que en principio puede cambiar. En otras palabras: la temporalidad es una forma de existencia que conviene a ciertos seres, y a otros no.

En este sentido, lo temporal es aquello que es susceptible de cambio. Esto nos da la clave para entender por qué el tiempo conviene en sentido primario al cambio, pero en sentido secundario también al reposo y a la permanencia. El ser susceptible de cambio o movimiento entraña el ser susceptible de sufrir una afección externa por otra cosa, y es precisamente esta exposición al cambio la que hace que el reposo sea temporal.³⁰⁶ Estar en reposo consiste en *coexistir* con otras cosas que cambian, de tal manera que el reposo puede terminar en cada momento y dar lugar a un cambio. Considerado desde el movimiento y su tiempo, el reposo puede terminar en cualquier momento y desembocar en un movimiento. Por eso, si el reposo se considera desde el punto de vista de su simultaneidad con el movimiento, la temporalidad de éste se transfiere también al reposo. La simultaneidad con los sucesivos presentes del cambio confiere así al reposo una multiplicidad temporal: el reposo es simultáneo con una duración determinada y su duración se deja medir mediante la duración simultánea del cambio.

La simultaneidad entre la duración del reposo y la duración del movimiento hace, por tanto, que el tiempo del movimiento también se convierta en medida del reposo. Es en relación con el cambio y su duración que cabe atribuir una duración más o menos larga al estado de reposo. Nótese que esta duración es propia de aquello que está en reposo en virtud de que posee una unidad de ser con aquello que cambia. Lo que está en reposo y lo que cambia forman parte de una misma totalidad, por lo cual el cambio de esta totalidad indirectamente temporaliza el estado de reposo. La existencia de un móvil en reposo es una existencia en relación externa con otras cosas que entraña una exposición continua a sufrir una afección por ellas. Al hablar de que una cosa permanece sin cambiar abstraemos de que forma parte de una totalidad cambiante y que se modifican continuamente sus relaciones con otras cosas.

En virtud de esta unión a una totalidad cambiante, también la duración del reposo y de la permanencia se mide por el tiempo. Por otra parte, todo lo que no está susceptible de cambio y de sufrir una afección por lo cambiante no es temporal y su duración no admite ser medida por el tiempo. Aunque lo imposible y lo necesario existen en cualquier tiempo, su existencia es atemporal.³⁰⁷ Su coexistencia o

³⁰⁶ 221a19ss.

³⁰⁷ Sobre esta relación del tiempo con lo contingente y, por otra parte, la vinculación entre existencia atemporal o eterna (existir siempre, *aei*) y necesidad o imposibilidad, cf. 222a2-9. Aristóteles piensa que

“simultaneidad” con la realidad cambiante no consiste en formar parte de esta realidad y estar expuesto a la continua posibilidad del cambio. Por esta unión del tiempo a la posibilidad del cambio, ser temporal significa ser contingente. Sin embargo, no todo lo contingente es forzosamente temporal en tanto que no todo lo contingente forma parte de la realidad cambiante, aunque puede estar vinculado a ella. De este modo, una posibilidad real, una obligación o una decisión no poseen una duración temporal en el sentido en que dura un sonido o un descanso. Aunque empiezan y terminan, no duran ni cambian propiamente, ya que no pertenecen a la realidad temporal, si bien están en una relación de dependencia con ella.³⁰⁸ En virtud de esta relación, decimos en un sentido impropio que nuestras posibilidades, decisiones y derechos duran o cambian en virtud de que dura y cambia la realidad de la que dependen o a la que se refieren.

La unidad del tiempo

Si el tiempo es propio de cualquier movimiento y cambio por separado, hay que aclarar el sentido en que el tiempo es uno y el mismo. ¿Cómo entender esta unidad del tiempo? Además, si el tiempo es una *cantidad* cuya existencia depende de la posibilidad de ser medida, ¿cómo se deja entender entonces la unidad del tiempo en tanto que tiempo medido? Puesto que el movimiento es la medida del tiempo, ¿cuál es el movimiento que mide el tiempo de todos los demás movimientos y así confiere unidad al tiempo del mundo?

Acabamos de ver que es la *simultaneidad* la que hace que el tiempo del movimiento sea el mismo que el tiempo del reposo y que éste se mida por aquél. Del mismo modo, la simultaneidad de los diferentes movimientos y cambios es lo que confiere unidad a su tiempo. Pues bien, vimos que el fundamento de la simultaneidad es que las cosas cambiantes y las cosas en reposo forman parte de la misma totalidad y que la unidad de esta totalidad consiste en su unidad espacial. Como es obvio, esta unidad es también el fundamento de la simultaneidad de los movimientos y cambios, cuyos sustratos -las cosas cambiantes- forman parte del mismo espacio. La unidad del tiempo mundano reside, pues, en la unidad del espacio y se deja concebir, por ello, como un “espacio-tiempo”.

Al igual que la magnitud del tiempo deriva de la magnitud espacial, también su unidad deriva, pues, de la unidad del espacio. Los movimientos y reposos constituyen una totalidad unitaria, y el cambio de esta totalidad corresponde a un tiempo único porque el espacio en que estos movimientos acontecen es uno. Las cosas y regiones del mundo real no existen de manera separada, sino que forman una totalidad unitaria

de esto se sigue que “en general todo en cuanto a veces es y a veces no es, tendrá que ser necesariamente en el tiempo” (221b29s.).

³⁰⁸ Esta forma de existencia intermedia entre lo temporal y lo atemporal, que a su manera ya reconocían Plotino y los escolásticos (con su concepto del *aión* o *aevum*), fue puesta de relieve por Reinach a propósito de los derechos y obligaciones. Cf. A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* (en: *Sämtliche Werke*, I). Por eso, Aristóteles parece haber ido demasiado lejos al identificar la temporalidad con la contingencia (véase la nota anterior).

cuya forma es el espacio. La existencia de esta totalidad consiste en un continuo cambio que es la suma y el resultado de todos los cambios particulares. Como todo cambio, también a este cambio del espacio unitario le corresponde un tiempo que es la multiplicidad de su antes y después. El tiempo cósmico es la duración unitaria de la totalidad del mundo espacial. La unidad del tiempo es la unidad del espacio como fundamento de la simultaneidad de todo cuanto existe en él. En este sentido, estar en el tiempo consiste en estar en el espacio. Los estados simultáneos del espacio se *suceden*, y esta sucesión es el tiempo único del universo. En virtud de que forman parte de la totalidad unitaria del mundo espacial, los estados de todas las cosas particulares se hallan en relaciones de simultaneidad y sucesión.

Sin embargo, no conocemos el mundo espacial en su conjunto, por lo cual se hace todavía más urgente la pregunta de cómo accedemos a la unidad del tiempo cósmico, es decir, cuál es el movimiento que nos permite medirlo. Pues obviamente tiene que ser la simultaneidad con ese movimiento la que nos permite ubicar todos los procesos en un tiempo unitario. Vimos que ese movimiento que sirve como medida del tiempo es el movimiento celeste, y ello por dos razones diferentes: en primer lugar, porque es accesible desde cualquier lugar de la tierra y, en segundo lugar, porque marca el ritmo temporal de nuestro mundo vital. Las medidas originarias del tiempo son los ciclos naturales que dependen del movimiento celeste, el cual no sólo nos sirve de medida unitaria de las cantidades y relaciones temporales, sino que también es responsable del orden cíclico del tiempo mundano. De esta manera, constituye el soporte del tiempo y de su unidad, por lo cual pudo ser identificado por Platón con el tiempo mismo.³⁰⁹

Aristóteles, por su parte, sostiene que el tiempo no es movimiento, sino medida del movimiento, pero por lo demás atribuye al movimiento celeste un papel análogo al que le atribuye Platón. El movimiento celeste no es el tiempo cósmico, sino la medida de este tiempo; y puesto que el tiempo es a su vez, en otro sentido, medida del movimiento, el tiempo del movimiento celeste se identifica con el tiempo cósmico como tal. En efecto, este tiempo, al ser la medida del tiempo de todos los acontecimientos del mundo, es lo que da unidad al tiempo y es así idéntico, en cierto modo, con ese tiempo unitario. Es cierto que el tiempo cósmico no es idéntico con el movimiento del cielo en tanto que movimiento particular, pero sí en tanto que este tiempo se identifica con el tiempo de todos los cambios simultáneos con él. Desde la cosmología aristotélica, o simplemente entendiendo el mundo como mundo de nuestra vida terrestre, el cielo y su movimiento instauran la unidad del espacio mundano y de su tiempo. Como ya lo pone de relieve Heráclito, la vida de todos los seres terrestres (*pân herpetòn*) transcurre en el espacio *bajo el cielo* y todo su curso depende del ritmo cíclico marcado por las *Horas* celestes que son las estaciones.³¹⁰ De este modo, el cielo instaura la unidad de este espacio y de su tiempo, por lo cual Aristóteles admite tácitamente que estar dentro de la esfera celeste equivale a estar

³⁰⁹ Cf. *Timeo*, 38b. Esta tesis y la identificación del tiempo con el cielo mismo se mencionan por Aristóteles en 218a33-b1.

³¹⁰ Cf. Heráclito, fragmentos 11 y 100 DK. A diferencia de Aristóteles, Heráclito no concibe este movimiento primariamente en términos de un movimiento local.

en el tiempo.³¹¹ Estar en el tiempo significa estar en el espacio delimitado por el cielo y estar sujeto al ritmo de su movimiento. El cielo y su movimiento delimitan el espacio mundano y constituyen así su unidad. Aristóteles entiende el espacio a partir del lugar (*tópos*) y el mundo espacial como la totalidad concretamente estructurada de los lugares. Del mismo modo que el cielo confiere al mundo su estructura espacial y lo instaure como lugar de los lugares, el movimiento celeste le confiere sus medidas temporales.

Para terminar, no podemos pasar por alto las características excepcionales que la cosmología aristotélica atribuye al movimiento celeste y que arrojan luz sobre el papel crucial de este movimiento para la constitución de la unidad del tiempo. *En primer lugar*, podemos mencionar la regularidad y uniformidad que este movimiento posee de manera natural. El movimiento celeste se distingue de todos los movimientos en la tierra en que transcurre por sí mismo de manera continua y recurrente. En cambio, todo movimiento terrestre tiene un principio y un fin, careciendo de esta regularidad y uniformidad. Ya hemos mencionado que estas últimas características son necesarias para que un movimiento sirva como medida del tiempo, por lo cual el movimiento celeste constituye el único movimiento natural apto para esta tarea. (Los movimientos regulares terrestres no son naturales en tanto que el móvil se mueve por causas externas.) *En segundo lugar*, esta regularidad y uniformidad del movimiento celeste se debe a su *forma circular*.³¹² El carácter autosuficiente y recurrente de este movimiento, cerrado sobre sí mismo, corresponde al carácter cíclico del tiempo vital. El movimiento circular y repetitivo corresponde a la índole cíclica del tiempo. El hecho de que cada repetición sea numéricamente distinta de las anteriores y posteriores corresponde al carácter único e irrepitable de cada ciclo como parte del tiempo vital. De este modo, el movimiento del cielo refleja la doble faz del tiempo.³¹³ Cada ciclo

³¹¹ Cf. 221b 21 s. y 223 b 32 s. Esta equivalencia entre el “estar en el tiempo” y el “estar en el espacio celeste” es precisamente lo que, al decir de Aristóteles, induce a algunos a identificar el tiempo con el cielo mismo. Cf. 218b6s.

³¹² Como observa V. Goldschmidt, Aristóteles sostiene en otros lugares (especialmente *Física* VIII, 9, 265b11-16) que el movimiento rectilíneo no es uniforme, sino que se acelera en la medida en que el móvil se aleja del lugar del reposo (cf. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, p. 130, nota 57). Por consiguiente, para Aristóteles es precisamente la necesidad de oscilación entre dos extremos la que puede conferir al movimiento rectilíneo una cierta uniformidad. La oscilación entonces no sólo hace posible que el movimiento rectilíneo se continúe y permanezca siempre en el mismo lugar, garantizando así su accesibilidad permanente, sino también es una condición de su uniformidad. Pero es obvio que la oscilación guarda una estrecha afinidad estructural con la circularidad. Por tanto, el movimiento rectilíneo sólo puede servir como medida del tiempo en cuanto que imita al movimiento circular. Con todo, no hay que olvidar que la no-uniformidad de la que habla Aristóteles no depende directamente del carácter rectilíneo del movimiento, sino más bien del hecho de que ese movimiento consista en un acercamiento progresivo a un “lugar natural”, por lo cual la no-uniformidad en cuestión sólo se puede atribuir a los movimientos que no se producen voluntariamente. Por eso, me parece excesivo afirmar como C. Collobert que, según Aristóteles, “el único movimiento uniforme es la traslación circular” (cf. *Aristote. Traité du temps. Physique, livre IV, 10-14*, p. 105).

³¹³ El tiempo de la vida se entiende aquí desde su lado natural. Sobre la diferencia entre la estructura del tiempo natural y del tiempo de la praxis, caracterizado por un futuro abierto en el que se bifurcan posibilidades alternativas, cf. A. Vigo, *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, pp. 70 ss. Según Vigo (p. 72), la estructura temporal del actuar se opone fundamentalmente tanto al tiempo lineal como al tiempo circular, que guardan una afinidad mutua y se reconcilian en la concepción aristotélica del tiempo.

cósmico por sí solo tiene una estructura cuasi lineal, pero como el fin desemboca en el principio del ciclo siguiente, la finitud de cada ciclo se une a la infinitud de las repeticiones. Y la infinitud del ciclo de la vida en general se une a la finitud de cada ciclo vital particular.

Según Aristóteles, hay dos movimientos que son perfectos en tanto que siempre siguen iguales y así reúnen en sí la naturaleza del movimiento y del reposo, a saber: el movimiento rectilíneo y el movimiento circular.³¹⁴ Con todo, este último es más perfecto que el rectilíneo en tanto que se cierra sobre sí mismo y puede continuar de manera infinita en el mismo lugar siguiendo siempre la misma trayectoria. En cambio, el movimiento rectilíneo alcanza un lugar siempre nuevo, por lo cual necesitaría un espacio infinito para poder continuarse sin término. (Como se sabe, Aristóteles concibe el mundo espacial como finito.) Sólo el movimiento circular puede corresponder, pues, al curso infinito del tiempo cíclico. En virtud de su forma circular, el movimiento celeste constituye, por tanto, una imagen del tiempo, por las mismas razones que para Platón era una imagen de la eternidad.³¹⁵

El eterno retorno de lo mismo como unidad de movimiento y reposo constituye, pues, la estructura del movimiento circular, la cual refleja la estructura temporal del mundo de la vida. El tiempo entendido como multiplicidad abstracta (cuasi-lineal) del antes y después sólo se deja entender como residuo abstracto inseparable de esta estructura concreta. Aunque Aristóteles lleva a cabo esta abstracción, como lo muestra su definición del tiempo, no lleva a cabo la hipóstasis de este tiempo abstracto que lo convierte en una entidad independiente. La reducción del tiempo a la serie abstracta del antes y después, tal como la encontramos en la concepción moderna del tiempo, todavía resulta inconcebible para Aristóteles. (La concepción newtoniana del tiempo como contenedor subsistente y separable de su contenido sólo es la forma más radical de esta hipóstasis de la serie abstracta del antes y después.) En Aristóteles, las raíces del tiempo abstracto en las estructuras temporales del mundo de la vida aún no se han perdido de vista. El tiempo sólo es número o cantidad del movimiento respecto del antes y después -y por ende una multiplicidad linear análoga a la trayectoria del movimiento rectilíneo- como tiempo cíclico del mundo humano. Por ello, lo linear e irrepetible es en Aristóteles todavía inseparable de lo cíclico y de la repetición. Aristóteles comprende el tiempo todavía en términos cíclicos como unidad de la repetición y lo irrepetible y como unidad del flujo

³¹⁴ Podemos citar a este propósito la nota 22 de Miguel Candel a su edición de *De Caelo* (p. 48): "En el capítulo 8 del libro VIII de la *Física* desarrolla por extenso Aristóteles la clasificación de los movimientos, asignándole el máximo grado de perfección al cambio de lugar frente a la alteración (cambio cualitativo), el aumento y la disminución (cambio cuantitativo) y la generación y la corrupción (cambio substancial), y entre las distintas formas del primero confiere la primacía al movimiento circular. Como se ve, el grado de perfección es inversamente proporcional a la profundidad del cambio, es decir, a la medida en que se modifica la naturaleza del ser sometido a mutación."

³¹⁵ Cf. Platón, *Timeo*, 37d. Aunque Aristóteles afirma la circularidad del movimiento celeste en un sentido geométrico, no hay que olvidar que esta circularidad reside ante todo en el carácter repetitivo y no tanto en la regularidad absoluta del trayecto. Por eso, es cuestionable si la concepción moderna del movimiento celeste como siguiendo un recorrido elíptico es incompatible con la idea de que el movimiento del cielo refleja el curso del tiempo. Al fin y al cabo, el movimiento elíptico es una síntesis de los dos movimientos más perfectos y más afín al movimiento circular que al rectilíneo, y el tiempo también participa de este último.

permanente y la permanencia del flujo. Es decir, la naturaleza del tiempo se entiende todavía a partir de aquellas unidades paradójicas que según Heráclito son las estructuras de la temporalidad. Al igual que en Heráclito, también en Aristóteles el tiempo no es sino una faceta abstracta e inseparable de la realidad temporal y debe entenderse desde la naturaleza antagónica de esta realidad y su mutación inmutable. También en Aristóteles la repetición constituye la estructura concreta del tiempo, de la cual deriva la multiplicidad lineal y abstracta del antes y después.

Tercera parte

San Agustín y la existencia del tiempo en el alma

Tercera parte: San Agustín y la existencia del tiempo en el alma

Nota preliminar

En lo que sigue se comentan sucesivamente los capítulos del libro XI que versan sobre el tiempo. Hay unos pocos capítulos que san Agustín dedica a otros temas y que omito en mi comentario. Siempre indico al principio el número del capítulo comentado. En los pocos casos que se cita texto de un capítulo distinto, indico entre paréntesis el número correspondiente.

Capítulo 1: La eternidad y el tiempo

Ahora conviene seguir el camino del pensamiento de san Agustín en *Confessiones XI*. Su pregunta por el tiempo es al principio una pregunta por el tiempo del mundo. Su descubrimiento de la existencia subjetiva del tiempo “en el alma” sólo es una consecuencia ulterior a la que le lleva la cuestión de la existencia del tiempo, que en san Agustín no sólo es la de *si* el tiempo existe, sino también *cómo* existe. De ahí que en mi opinión no sea correcto decir que san Agustín, en lugar de interesarse por el tiempo del mundo, busca el tiempo en la interioridad de su vida consciente o se interesa principalmente por el tiempo subjetivo. Al contrario, el tiempo del alma nunca es el objeto de su interés temático. Como se verá, después de descubrirlo, lo abandona directamente en favor del tiempo mundano y lo reduce a ser la representación o imagen de éste - es decir, la imagen presente de un tiempo que, como tal, no existe. Lejos de dejarse guiar por un interés psicológico, el problema al que san Agustín se enfrenta es el de la relación de Dios con el tiempo, y muy especialmente con el tiempo del mundo.

La idea de una creación del mundo entraña diferencias temporales. La creación marca *un comienzo*. A partir de este comienzo existe el mundo. Considerado de forma negativa, esto parece significar que el mundo *no existía antes*. Pero de esta manera el tiempo se independiza del mundo, y el momento de su creación se vuelve un momento entre otros. Si esto es así, se plantean una serie de cuestiones. ¿Por qué crea Dios el mundo precisamente en ese momento, y no en cualquier otro? En la medida que el tiempo se entiende como una multiplicidad homogénea, la selección del comienzo parece puramente arbitraria. Con todo, acaso resulta todavía más difícil entender la posibilidad misma de un comienzo del mundo en el tiempo, especialmente si ese comienzo se entiende como creación. En particular, ¿cómo entender que Dios permanece sin actuar durante un tiempo ilimitado y repentinamente entra en acción? Semejante idea parece absurda y, entre otras cosas, entraña la representación de un Dios ocioso. Este problema hace necesario plantear la pregunta por el tiempo mismo y

su existencia. Por este camino, san Agustín finalmente se ve llevado a convertir la peculiar relación entre el tiempo y la mente en el tema de sus meditaciones.

El mundo como Cielo y Tierra

Capítulos 1-3. San Agustín comienza sus meditaciones sobre el tiempo con la pregunta acerca del origen del mundo. Esta pregunta a su vez se halla inmersa en el problema más general de la relación de Dios con sus criaturas, dado que Dios es eterno y éstas son temporales. El libro XI de las *Confesiones* se inicia con una reflexión sobre la naturaleza misma de sus “confesiones” como un discurso dirigido a Dios. Si Dios es eterno e inmutable y nuestro hablarle transcurre en el tiempo, ¿cómo entender este singular evento de dirigirnos a Dios con la palabra? ¿Acaso tenemos algo que comunicarle que Dios aún no sepa? ¿Tiene que esperar Dios hasta que hablemos para saber lo que le vamos a decir? Y si no es así, ¿qué sentido puede tener cualquier intento de hablarle a Dios y entrar en diálogo con él? ¿Qué sentido podrá tener, pues, un libro como las *Confesiones*? Estas son, al parecer, las cuestiones de las que surge la pregunta por la relación entre la Eternidad de Dios y nuestra existencia temporal: “¿Acaso ignoras, Señor, las cosas que te digo, siendo como eres dueño de la eternidad? O ves en el tiempo las cosas que suceden en el tiempo? ¿Por qué, pues, te digo tantas cosas?” Al principio, san Agustín parece poco dispuesto a entrar a fondo en el problema evocado, sino que prefiere renunciar al carácter propiamente dialógico de las confesiones: “No, ciertamente, para que te enteres de ellas por mí, sino para excitar por ellas mi amor hacia ti y el de cuantos las leyeren. Así podremos decir todos: *grande es el Señor y muy digno de alabanza*.³¹⁶ Lo he dicho y lo diré: por amor de tu amor hago esto.”

Sin embargo, aunque esta respuesta quizás baste para dar sentido a la actividad de escribir confesiones, el problema aquí planteado va mucho más allá de la justificación de esa actividad piadosa. Para que tengan sentido las confesiones y el dirigirse a Dios, tal vez no haga falta que haya una auténtica relación entre la eternidad de Dios y el tiempo. Esta relación quizás puede concebirse como una relación unilateral del hombre hacia Dios, es decir, una relación que no es propia de Dios, sino de nosotros. En este sentido, san Agustín dice en el pasaje citado que no dirige la palabra a Dios para decirle algo, sino para cultivar su amor hacia él y educar a sus lectores. Sin embargo, al menos en un caso hace falta que Dios asuma la iniciativa de la relación con los seres temporales, y que lo haga de una forma no-eterna, sino pasajera, a saber: el acto de la creación de los propios seres temporales. Aun si en y para Dios por lo demás no hay nada nuevo, la creación del mundo supone una auténtica novedad. Y por supuesto la religión cristiana en general, y toda religión teísta, afirma la posibilidad de una intervención directa de Dios en el mundo. ¿Cómo se deja concebir tal intervención si el ser de Dios es eterno y ajeno al tiempo? El acto de la creación es lo que de una vez por todas rompe la separación entre lo eterno y lo temporal, por lo cual san Agustín vuelve a plantear el problema de la relación de Dios

³¹⁶ Sal 145, 3.

con el tiempo, que surgió a propósito de una reflexión sobre el sentido de las confesiones mismas, a propósito de la creación del mundo. Su punto de partida es el pasaje de las Escrituras que describe el origen del mundo diciendo que “*en el principio Dios hizo el cielo y la tierra*³¹⁷ (3)”.

Para empezar, conviene esclarecer un poco este punto de partida. Pues éste fácilmente podría parecer al lector de nuestros días bastante inadecuado, anticuado y superado. Lo primero, se dirá, no fueron el cielo y la tierra, pues la tierra y el cielo son producto de una larguísima historia del universo. Y la división del mundo en cielo y tierra presupone el geocentrismo, superado por la astronomía moderna, el cual tal vez se dé por supuesto en las Sagradas Escrituras, pero se ha vuelto insostenible. Si hay que preguntar a la astrofísica qué ha sido lo primero, nuestro problema se convertirá en el de cómo entender que Dios al principio hizo estallar el Big Bang, o en otro problema de este estilo. Esta objeción le resulte tal vez muy natural al lector contemporáneo. Pero primero hay que preguntarse si semejante manera de ver las cosas realmente habla del cielo y de la tierra en el mismo sentido como san Agustín y el pasaje bíblico que cita lo hicieron. Conviene, pues, ante todo intentar arrojar alguna luz sobre este punto de partida de las meditaciones agustinianas.

Quizás todos los enormes cambios que ha sufrido la astronomía desde los tiempos de san Agustín no son sino ramificaciones ulteriores de un concepto derivado y abstracto del cielo que presupone el cielo concreto del mundo de la vida humana y la tierra concreta que es su correlato. Al fin y al cabo el mundo que se reinterpreta en términos de un universo inmenso en el que la tierra no es sino un astro más es nuestro mundo de la vida, al que es propio de forma irreductible la estructura bipolar de cielo y tierra, la cual no desaparece en virtud de que creamos que “en realidad” la tierra simplemente es un astro entre otros. Esta estructura de nuestro mundo humano -presuposición y suelo irreductible de todas sus des-humanizaciones- se transluce incluso en su interpretación científico-natural, que, por ejemplo, habla de microcosmos y macrocosmos precisamente con referencia al cosmos humano. La relativización de la posición central de la tierra y su inserción en el cielo, la contemplación de éste como un espacio gigantesco cuyas relaciones objetivas nos son accesibles desde nuestra posición en él, etc.; todo esto implica una referencia a los conceptos de cielo y tierra originarios. Lo que impide ver con claridad la primacía de estos últimos es la opinión de que la ciencia natural nos dice lo que la tierra y el cielo son *realmente*. Ello entraña tomar como absoluta la actitud de las ciencias naturales, antes de siquiera aclarar en qué consiste esa actitud que parece capaz de difuminar la realidad del mundo de nuestra vida (y, por ende, en último término de esta “vida” misma) en favor de un universo matemático lleno de entidades sólo accesibles mediante los sofisticados instrumentos de la observación científica y los cálculos abstractos de la ciencia matemática actual.

Desde nuestra visión científica del mundo, no parece posible pasar de la contingencia de un mundo entendido en términos de cielo y tierra a su carácter de ser creado. La tierra, considerada como un astro entre otros, no ha existido siempre. Y el cielo en el sentido en que lo entiende san Agustín es un correlato de la tierra. Por ello,

³¹⁷ Gn 1, 1.

sería precipitado poner el origen de ese “mundo”, aun admitiendo que no ha existido siempre, en una creación divina. ¿No cabe buscar para el cielo y la tierra, más bien, una génesis natural y mundana (a partir del mundo en el otro sentido del universo científico-natural)? ¿No ofrece la ciencia natural de nuestros tiempos suficientes fundamentos para ello?

Aunque estas explicaciones a su vez lleven a una situación análoga, esta situación primero hay que especificarla. Si lo primero es una explosión, entonces la pregunta relevante será cómo esa explosión y aquello que explota pueden haber surgido. Quizás sea verdad que dentro del marco de una tal concepción el papel de un Dios creador resulta ya bastante menos plausible que para el caso de un universo ordenado, que al haber surgido no puede haber tenido otras causas naturales. El problema no se resuelve, pero se replantea en términos que tienden a sugerir que se trata simplemente de algo ininteligible que no remite a nada en positivo. Aparte de convertir una pregunta clara que se impone de manera inmediata en la pregunta por una “x” determinable sólo de manera indirecta e hipotética y así quitarle su fuerza como pregunta, ese tipo de reformulaciones desde luego no hacen sino relegar el problema, aunque lo relegan, al menos en cuanto que problema que puede tener alguna importancia vital, *ad calendas graecas*.

A primera vista puede parecer que una tal argumentación que procura buscar un origen mundano para el cielo y la tierra que no coincide con el origen del mundo mismo presupone nuestra cosmología científica y tal vez incluso ciertas hipótesis de la física matemática. Podríamos pensar, pues, que se trata de un pensamiento específicamente propio de los tiempos modernos o contemporáneos. Con todo, la idea de que el cielo y la tierra tal vez *no* hayan sido lo primero no fue totalmente inconcebible ni desconocida para san Agustín y su tiempo, por lo cual la tesis de que cielo y tierra fueron lo primero que existió no iba completamente de suyo.

¿Por qué concibe san Agustín, pues, el mundo precisamente como “cielo y tierra” y asume, sin más, que esta estructura le es propia ya desde su principio? ¿Se reducen sus motivos para creerlo al pasaje bíblico que cita? ¿O acaso hay otras razones para afirmar que el mundo en que vivimos debe haber poseído desde el principio una tal estructura? Precisamente la dualidad podría tomarse como un signo de que la división del mundo en cielo y tierra no puede constituir su estado originario y podría invitar -y de hecho invitaba a los pensadores antiguos- a derivarla de un principio unitario. Se ofrece aquí como ejemplo más antiguo la *Teogonía* de Hesíodo. En este texto se reconocen algunos eslabones anteriores, aunque se concede que la estructura cielo-tierra es la más originaria de las dualidades. Primero está el caos, luego la Noche, y sólo después hay cielo y tierra. Y no sería difícil encontrar numerosas otras cosmologías antiguas alternativas que consideran la estructura dual del *cosmos* en términos de cielo y tierra como una estructura derivada.³¹⁸ Por eso no parece acertado pensar que para san Agustín el tomar la dualidad cielo-tierra como el estado originario

³¹⁸ Como ejemplo, baste con recordar los diversos monismos de los milesios, a saber, los de Tales, Anaximandro y Anaxímenes. En cambio, hemos intentado mostrar que el “monismo” de Heráclito es de índole *ontológica* (no-óntico, referida a la naturaleza del ser, no a la estructura del mundo), ya que la secuencia del fragmento 31 no debe entenderse como un orden cronológico. (Véase nuestra interpretación de los fragmentos 30 y 31 en el apéndice a la primera parte de este trabajo.)

del mundo simplemente vaya de suyo. En la cosmología de Platón, cuyo pensamiento fue bien conocido y muy apreciado por san Agustín, al menos el desorden precede al orden.³¹⁹ De ahí que el tomar como punto de partida el mundo ordenado en términos de cielo y tierra y el saltar desde su carácter no-eterno a su ser creado por Dios resulte, al menos a primera vista, precipitado.

Si no va de suyo que cielo y tierra son lo más originario que hay, su carácter engendrado y no-originario no tendría por qué remitir a una creación *ex nihilo*, sino sencillamente a su génesis desde algo todavía más originario. El contexto de la argumentación de san Agustín hace que resulte inadecuado recurrir meramente a la autoridad bíblica, puesto que la idea de creación misma, y la de un Dios creador del mundo, se legitima de forma argumentativa precisamente a través de que el mundo formado por cielo y tierra tiene que haber sido engendrado. (Decir que cielo y tierra han sido creados por Dios porque la Biblia lo dice haría imposible recurrir a su carácter de seres creados como argumento en favor de la existencia de un Dios que tiene que haberlos creado desde la nada.)

La contingencia del mundo y la idea de creación divina

Capítulo 4. Con todo, san Agustín parece asumir como evidente que del desorden no puede salir jamás el orden. De aquello que aún no fuera un mundo jamás podría surgir un mundo. Por ello, no puede sorprender que Hesíodo no aclara cómo el cielo y la tierra pudieron surgir de la Noche. Resulta incomprensible cómo de la pura potencialidad o del puro desorden pudiera surgir un orden real permanente. Para el obispo de Hipona, esto parece ser demasiado obvio como para necesitar una defensa explícita. El mundo ya posee un orden y ese orden no puede haber surgido de sí mismo. El pasaje de la Biblia que él cita antes probablemente tenga la función de enseñarnos cómo entender el orden cronológico del mundo de manera concreta. Si Dios hizo al principio el cielo y la tierra, esto indica que lo primero en el orden del ser finito son precisamente el cielo y la tierra.³²⁰

Lo que cambia, no puede ser eterno, y lo que no es eterno, tiene que tener un origen fuera de sí mismo. Lo que a nosotros nos interesa aquí es la relación que se establece entre la contingencia del ser-así y la contingencia del existir. *Ens mutabile* equivale para san Agustín a *ens creatum*. Lo que puede cambiar no es necesariamente tal como es y, por eso, no tiene que ser *siempre* así, sino que su ser puede tener un comienzo y un fin. Esto también vale entonces para su existencia, ya que si el ser-así no es necesario, tampoco lo es la existencia de aquello que lo posee. Un ser que puede cambiar es un ser que se tiene meramente prestado. Algo que puede cambiar es un

³¹⁹ Cf. el *Timeo*, 30a.

³²⁰ Una razón, aunque no decisiva, que pareció avalar esta tesis fue el aparente carácter inmutable de la estructura del mundo. Esta estructura no parecía por ello remitir a ningún estado anterior del que podía haber surgido. Desde luego, esta apariencia ya no existe. Pero tanto en las épocas más antiguas como en tiempos cercanos a los de san Agustín encontramos cosmovisiones que asumen que la estructura del cosmos no es sino un estado pasajero. Como ejemplo se puede citar la concepción estoica del periódico perecer y resurgir del cosmos a través de una conflagración universal.

existente que no se ha dado su ser a sí mismo, que no es el fundamento de su propio ser, sino que lo ha recibido de otro existente (*ab alio*, dirán los escolásticos). Su posible no-existencia significa que su ser no es origen o causa suficiente de sí misma, por lo cual pide una razón fuera de sí mismo. “Existen, pues, el cielo y la tierra, y en voz alta nos dicen que fueron hechos porque se mudan y cambian. En todo lo que existe y que no ha sido hecho no hay nada que no existiera ya antes. Y en esto precisamente consiste el cambio y la mudanza.”

El segundo paso de la argumentación agustiniana consiste en que el cielo y la tierra no pudieron engendrarse a sí mismos. La razón es simple, pero con ella se introduce todo el problema que da su origen a las meditaciones del libro XI. Consiste en que para engendrarse a sí mismos tendrían que haber existido antes de que existieran: “El cielo y la tierra claman también que no se hicieron a sí mismos. ‘Existimos -dicen-, porque hemos sido hechos. Para hacernos a nosotros mismos deberíamos haber existido antes de que existiéramos.’ Y la voz de los que lo dicen es la misma evidencia.” Esa imposibilidad de que el cielo y la tierra hayan surgido por sí mismos se concibe, pues, desde su lado temporal. Para poder engendrar algo, es necesario existir. Lo que no es, no puede dar origen a nada. Si el cielo y la tierra no han existido siempre, el ser que los engendró tiene que haber existido antes que ellos. Por eso, el cielo y la tierra no pueden haber sido la causa de su propia existencia, ya que no pueden haber existido antes de que existieran.

Para este razonamiento no importa si lo primero dentro del orden mundano realmente sean o no el cielo y la tierra. De ahí que san Agustín dice alguna vez que “cielo y tierra” en este contexto no es sino un nombre para el mundo, con indiferencia de cómo se conciba.³²¹ El origen del mundo no se deja explicar por una causa mundana como si lo que nos faltara para entender el hecho de su existencia fuera una causa más, una primera causa del mismo tipo que las demás. Lo que se busca no es el primer evento mundano que dio lugar a toda la cadena de los demás eventos mundanos. Pretender explicar de esta manera el ser del mundo significa cometer una *metábasis eis állo génos* confundiendo dos problemas completamente diferentes.

Ahora bien, si no pudo haber nada antes de que el mundo formado por la pareja cielo-tierra llegase a existir, aparte de Dios, entonces está claro que sólo Dios, siendo el único candidato, tiene que haberlos creado. “Eres tú, Señor, quien los hiciste.” Y san Agustín prosigue dando expresión a la diferencia del ser del mundo creado y el ser de su Creador. El mundo, al ser creado por Dios, tiene sus atributos de éste, pero de forma derivada, como un reflejo finito de su creador infinito: “Tú, que eres hermoso y por quien ellos son hermosos. Tú, que eres bueno, y por quien ellos son buenos. Tú, que existes, y por quien ellos existen. Pero ni ellos son tan hermosos ni tan buenos, Creador de ellos. Comparados contigo, ni son hermosos, ni buenos, ni tienen existencia.”

Lo más interesante para nosotros es aquí la última afirmación, que también nos da la clave para entender las dos anteriores. Dios no existe en el mismo sentido en que existe el mundo. Ser eterno y ser temporal (creado) es ser en un sentido diferente. La

³²¹ Cf. el capítulo 12, donde se afirma que “con el nombre de *cielo y tierra* ha de entenderse toda criatura”. En el *De genesi ad litteram* (V, 17.35, p. 147), san Agustín dice expresamente que “<>a Escritura denota este mundo ... con el nombre de ‘cielo y tierra’”.

temporalidad o atemporalidad corresponden, pues, a diferentes sentidos de existencia. Y la existencia temporal es una existencia “menor” que la existencia eterna. Esto en principio puede sonar sorprendente. Se podría alegar que sólo cabe hablar de que algo existe o no, pero que la existencia no es un concepto que admite grados. Algo no puede ser más existente que otra cosa como puede ser más grande, más caliente, mejor o más hermoso. Si se dice que Dios es mejor y más hermoso que el mundo, esto se entiende. Pero si se dice que es más existente, o que la existencia del mundo, comparada con la existencia de Dios, se asemeja al no-ser, tales expresiones no parecen poderse tomar al pie de la letra. De ahí que pueda surgir la tentación de darles el sentido de que el ser del mundo es un ser de menor dignidad porque tiene un principio y depende de Dios. Esto se expresaría, pues, metafóricamente diciendo que, comparado con Dios, la existencia del mundo no merece llamarse siquiera existencia. Por consiguiente, “ser” significaría en ambos casos lo mismo, sólo que el ser del mundo dependería del poder de Dios.

Pues bien, ¿por qué es el ser del mundo un ser dependiente que tiene un principio? ¿No lo es precisamente *en tanto que ser*? ¿No es la diferencia entre el ser del mundo y el ser de Dios precisamente una diferencia del ser de ambos, y no una diferencia de alguna de sus cualidades? El ser divino no se puede descomponer en la existencia, por una parte, y por otra aquello que es -o eventualmente no es- y que tiene esas y esas propiedades.³²² Esta es la intuición que san Agustín expresa aquí y que tanto la Biblia (que hace caracterizar Dios a sí mismo: “Yo soy el quien es”)³²³ y luego los más grandes pensadores medievales expresan de formas diversas. No sólo el argumento ontológico de Anselmo de Canterbury utiliza esta inseparabilidad entre esencia y existencia para intentar demostrar esta última, sino también, por ejemplo, Tomás de Aquino, quien, a pesar de rechazar el argumento anselmiano, hace de la diferencia del ser de Dios frente al ser del mundo el tema central de sus meditaciones. El ser de Dios no es meramente un ser eterno, Dios no es un ente que tiene la *propiedad* de ser *eterno*, sino que su ser es la Eternidad misma.³²⁴ De la misma manera, la esencia de Dios no simplemente es el fundamento de su existencia, sino que su existencia y su esencia son uno y lo mismo.

Como estamos acostumbrados a concebir el ser como el ser de lo mundano, estas observaciones al principio suenan difícilmente comprensibles. Sin embargo, al menos la relación entre la manera temporal o eterna de existir y la separación o unidad entre esencia y existencia parece clara. Sólo lo que es temporal puede o ser o no ser, como ya lo pone de relieve Parménides.³²⁵ En un ser eterno (atemporal) no puede darse esta separación. Temporalidad y mundanidad (contingencia) van, pues, unidos. Desde mucho antes de san Anselmo, es una cuestión controvertida en qué medida nos es inteligible el ser de Dios. De todas formas, san Agustín reconoce una cierta revelación de Dios en y para el pensamiento, ya que afirma: “Sé todo esto y te doy gracias por ello. Y sé también que nuestra ciencia, comparada con la tuya es ignorancia.”

³²² De ahí que se haya podido sostener que decir “Dios” ya es lo mismo que decir: “Dios es”.

³²³ *Éxodo*, 3:14.

³²⁴ *Summa theologiae*, I, c. 10, 2.

³²⁵ Cf. Parménides, fragmento 8 D-K, 26-28 y 38-40.

El concepto de creación ex nihilo

En esta línea, el obispo de Hipona prosigue con una clarificación de la idea de una creación *ex nihilo* oponiéndola al concepto mundano de creación. De esta manera se opone también el Dios trascendente al dios mundano que refleja el concepto griego del dios demiurgo - el dios artesano, quien crea el mundo en el sentido de crear ordinario, es decir, partiendo de algo previamente ya existente. Aquí se muestra una vez más la diferencia entre los conceptos teológicos y los conceptos mundanos en la que se refleja la diferencia entre el ser de Dios y el ser del mundo. De la misma manera que la existencia de Dios es fundamentalmente diferente de la existencia mundana y no se deja comprender mediante el concepto ordinario de existencia, en el caso de la creación divina también el concepto de creación es abismalmente diferente del concepto ordinario correspondiente, si bien también aquí se da una *analogía* entre ambos sentidos de creación. Quizás esta última analogía arroje nueva luz sobre la primera. Pues bien, aunque tal vez resulte extraño, la idea de una creación de la nada nos es en apariencia perfectamente comprensible. Y entendemos, todavía con mayor facilidad, que una tal creación, concedido que resultase posible, sería una creación en sentido eminente, comparada con la cual la creación en sentido mundano, a saber: la creación de algo a partir de otra cosa, sería una creación en sentido derivado, secundario y hasta impropio.

San Agustín describe esta diferencia de la manera siguiente. Primero ofrece un análisis de la actividad creadora en sentido ordinario, propia del artesano, mostrando su carácter derivado. Las creaciones del artesano presuponen algo que el artesano mismo no puede producir. Su artesanía requiere, pues, un crear de otro orden que engendra todo aquello de lo que parte la creación artesanal: “¿Y cómo hiciste el cielo y la tierra? (...) Pues no lo hiciste como el artesano que modela un cuerpo de otro según su libre albedrío. Su mente puede imponer de algún modo la forma o figura interior que contempla en sí con su ojo interior. Pero ¿cómo podría hacer esto el alma si tú no la hubieras hecho? Después graba esta forma en una sustancia que ya existe y que tiene que ser como la arcilla y la piedra, la madera o el oro o cualquier otra cosa semejante. Pero ¿de dónde saldrán estos cuerpos si tú no les dieras la existencia? Fuiste tú quien hizo el cuerpo del artesano. Y tú que hizo su alma que controla sus miembros. Tú, el material del que hace estas cosas...” Luego se hace hincapié en la diferencia de que el crear de Dios tiene que ser, a diferencia del artesano, no un crear desde algo ya existente: “Bien cierto es que no hiciste el cielo y la tierra en el cielo ni en la tierra, ni tampoco en el aire ni en las aguas, porque también estas cosas son parte del cielo o de la tierra. Tampoco hiciste el mundo en el mundo, porque no había dónde hacerlo, antes de hacerle para que existiese.³²⁶ Tampoco tenías cosa alguna en tu mano de donde pudieras formar el cielo y la tierra. Porque, ¿de dónde podía

³²⁶Aquí se muestra, pues, que san Agustín concibe el espacio geométrico como dependiendo en su ser de la realidad del mundo espacial, es decir, como formando parte del mundo. Posteriormente veremos que, de manera análoga, según san Agustín el tiempo no existe antes del mundo y sus procesos temporales. El espacio y el tiempo surgen con el mundo espacial y temporal, y no es que el mundo espacial y temporal surja en un espacio y un tiempo previamente dados.

proceder aquella materia que tú no habías creado, para poder hacer algo con ella? ¿Puede existir algo si no es porque tú existes?”

Si se compara esto con lo que san Agustín dice sobre la diferencia entre el ser divino y el ser mundano, se empieza a entrever que acaso hay un abismo entre ambos sentidos de ser como ambos sentidos de crear, y que al fin y al cabo, aquello en lo que difiere Dios fundamentalmente de los seres finitos tampoco resulta completamente ininteligible. De hecho, puesto que en los dos sentidos de crear estamos ante dos maneras diferentes de traer al ser, y esta diferencia es algo que, por lo que parece, entendemos, entonces quizás se empiece a sospechar que en esta diferencia en el *traer al ser* se refleja una diferencia no menos abismal en el mismo ser. Un ser que puede traer al ser algo en sentido absoluto no existe de la misma manera que esos seres que trae al ser y que, a su vez, no pueden crear nada sin partir de algo que ya existe. Si un ser finito, cuya existencia y esencia se distinguen, por su modo de ser sólo puede *transformar* otros seres creando algo desde algo, el ser divino tiene que entenderse de una manera radicalmente diferente. Esto muestra que el concepto de creación *ex nihilo* es inseparable del peculiar concepto de existencia que le conviene a Dios y que anteriormente hemos destacado.

La Palabra divina como origen del mundo

Capítulo 7. A estas alturas ya se deja entrever que estamos ante toda una “gramática” diferente para el caso de los conceptos teológicos que se unen con sus contrapartidas ordinarias sólo por el lazo frágil, pero imprescindible, de la analogía. Los conceptos ordinarios de existencia y creación no coinciden, desde luego, con los conceptos análogos con los que intentamos pensar la existencia y creación divinas. San Agustín cierra el quinto epígrafe acudiendo de nuevo a las Escrituras para encontrar la respuesta a cómo cabe pensar el acto mismo de una creación desde la nada, y aduce el pasaje en que se dice que Dios hizo el mundo mediante su palabra³²⁷. Su pregunta, como es obvio, va a ser la de cómo hay que entender esto.

De nuevo, no puede tratarse aquí del concepto de palabra que encontramos en el plano del lenguaje ordinario, es decir, la Palabra divina debe ser fundamentalmente diferente de la palabra en sentido ordinario, si bien análoga a ella. En un primer momento, incluso la afirmación de una tal analogía puede parecer sorprendente. Nuestras palabras como tales no crean ni producen nada y se oponen en ello justamente al modo en que realmente podemos transformar el mundo, a saber: mediante las acciones. Por ello, el profesor Fausto en la tragedia de Goethe quiere modificar la fórmula del Evangelio de San Juan leyendo “en el principio estaba <no la palabra, sino> *la acción*.”³²⁸ Aunque san Agustín procede de una forma mucho más respetuosa, su perplejidad es la misma que la de Fausto: ¿Cómo puede tener la palabra el poder de crear algo de la nada? ¿No es más bien una acción, un acto de crear, lo que haría falta? El decir que pase algo, por ejemplo, *fiat lux*, no parece una

³²⁷ Sal 33, 9.

³²⁸ Cf. Goethe, J. W.: *Fausto: Primera parte de la tragedia*, primera parte.

manera apropiada para lograr el resultado deseado. En efecto, si de noche me despierto en mi habitación, a oscuras, y quiero que se ilumine, entonces el decir que se haga luz no será el medio apropiado. Más bien, tendré que levantarme para encenderla. Para cualquier ser finito, incluso para un dios artesano o demiurgo, ciertamente vale el pensamiento de Fausto de que el decir como tal no sirve para crear o modificar la realidad, sino que tan sólo vale para interpretarla. El Fausto de Goethe, una figura que, como resultado de una vida académica, ha dejado de creer en el poder de las palabras y las asocia con discursos vanos e irreales, dice que no puede ya estimar tanto la palabra como para ver en ella el *analogon* desde el cual cabe ascender a una comprensión de la creación divina. El auténtico *analogon* de una tal creación ha de ser, piensa él, más bien la acción.³²⁹

La acción, sin embargo, sólo transforma lo que ya está ahí, por lo cual no puede considerarse análoga a la creación del mundo en cuanto que caracterizada como una *creatio ex nihilo*. La palabra, en cambio, engendra algo nuevo, algo que antes no había, a saber: nuevos sentidos y combinaciones de sentidos. Y estos sentidos se engendran junto con un sustrato material que los soporta. Una palabra pronunciada es auténticamente una entidad nueva en el mundo, un algo que antes no existía. Posee un cuerpo sensible y un sentido inteligible. Debemos fijarnos, además, en que se trata de la palabra *hablada*, no de la palabra escrita. El “cuerpo” de la palabra escrita se genera a través de la transformación de algo ya existente, pero la palabra hablada y oída *se produce* como algo completamente nuevo, una ocurrencia completamente nueva en el mundo. A estas luces ya se deja entender, al menos en parte, en qué la palabra hablada es análoga a la creación divina, más que la acción. El acto de hablar es, desde luego, una cierta clase de acción, pero es en tanto que es *más y otra cosa que eso*, en tanto que es un acto en que una realidad llega a una cierta presencia para nosotros, que es análogo a la creación del mundo. En el lenguaje finito, la realidad llega a una cierta cuasi-presencia para nosotros; el poder de la palabra reside precisamente en la posibilidad de llevar una realidad posible a una presencia en el pensamiento. Pues bien, la palabra divina no refleja o reproduce la presencia de una realidad, sino que la hace surgir de manera originaria.

Sin embargo, san Agustín señala un rasgo que parece hacer incompatible la palabra y Dios, a saber: que el discurso hablado es un proceso que transcurre en el tiempo. Si Dios es eterno, también su palabra ha de ser eterna. Por lo demás, las palabras en sentido ordinario son sucesos mundanos que requieren un soporte real que les permite existir como fenómenos acústicos. En cambio, la palabra creadora no puede partir de algo que ya existe. La cuestión consiste, pues, en entender aquel sentido peculiar de palabra que no es el de un proceso mundano. Sólo una palabra atemporal e independiente de cualquier soporte material puede ser la palabra creadora que hace surgir el mundo.

Si la palabra de Dios es eterna, las cosas que se dicen en ella se dicen “de una vez y eternamente (7)” o, como dice más tarde en orden inverso, “eternamente y de una vez (7)”. Esta combinación suena extraña. Lo que resulta claro es que san Agustín opone el “de una vez” a la multitud de lo dicho de manera *sucesiva*. Sin embargo, el

³²⁹ Ibid.

“de una vez” parece significar que este decir acontece justamente *alguna vez* y no consiste en un estado eterno que no tiene ni principio ni fin, pues en este caso el mundo también tendría que existir *ab aeterno*. La palabra es un comienzo, pues da comienzo al mundo. Al hacer surgir el mundo, la palabra que lo crea también tiene que surgir. Entre la creación y el comienzo de la existencia de lo creado hay una correlación; la palabra divina, si bien no es un suceso temporal, es un acto que se ejecuta de una vez por todas. Pero ¿cómo reconciliar esto con la afirmación de que la palabra divina es eterna?

De nuevo se plantea la pregunta de cómo algo que ocurre alguna vez puede ser otra cosa que un evento temporal, y cómo puede ser llevado a cabo por un Dios eterno. Este problema consiste ahora en que, por una parte, la Palabra de Dios (y su voluntad de crear el mundo, etc.) pertenece al ser de Dios y ha de ser, por ello, tan eterna como él. No es un evento temporal, no consiste en una sucesión. Sin embargo, aquello que esta Palabra engendra sí adviene de forma sucesiva, y no existe eternamente. La tensión entre el acto creador y lo que crea amenaza con aniquilar la correlación entre el acto de crear y lo creado, que parecen pertenecer a ámbitos ontológicos distintos y separados. San Agustín expresa esta incongruencia bellamente: “Bien sabemos, Señor, que en cuanto una cosa deja de ser lo que era y es lo que no era, en tanto muere y nace. Nada hay, por tanto, en tu Palabra que ceda o suceda, porque es verdaderamente inmortal y eterna. Y así, con tu Palabra, coeterna a tí, dices eternamente y de una vez todo lo que dices y se hace cuanto dices que sea hecho. Sólo con tu Palabra creas las cosas, no de otro modo. Con todo, no todas las cosas que creas con tu Palabra vienen a la existencia de una vez ni eternamente.”

La paradoja consiste en que para no romper la correlación entre el acto creador y lo que crea, parece necesario admitir que de alguna manera hay un comenzar en el ser de Dios mismo, y ello parece ser incompatible con la Eternidad de éste. “Diré que todo cuanto comienza a existir, comienza y acaba cuando lo haya determinado el conocimiento en la razón eterna, en la que nada empieza o acaba.”³³⁰ El comenzar del mundo se debe reflejar en el saber y el actuar de Dios, y lo mismo vale para el sucederse unas cosas con otras. Sin embargo, su ser, como ser eterno, es completamente ajeno al tiempo. A estas luces, el “cuándo” parece ser incompatible con el “siempre”, por lo cual el “alguna vez” no parece tener cabida en un ser eterno. La existencia necesaria sólo puede dar razón de la existencia contingente si hay algún puente ontológico que va de la una a la otra. Sin embargo, para que pudiera haberlo, las dos formas de existencia parecen demasiado heterogéneas. Esta heterogeneidad se muestra en el carácter temporal de lo contingente frente a la eternidad de la existencia necesaria. Lo que existe con necesidad no puede ser diferente de como es: pues, como ya decíamos, el ser necesario no admite ninguna escisión entre esencia y existencia. Por ello, no sólo parece difícilmente comprensible cómo Dios pueda intervenir en el curso del mundo, sino que el mismo problema ya se plantea con respecto a cómo puede haberlo creado.

Desde esta perspectiva, el hecho de que exista algo y no más bien nada se vuelve paradójico. La aparente inteligibilidad y el aparente poder explicativo de la idea

³³⁰ Traducción modificada.

de una creación del mundo amenazan con perderse de nuevo. La tesis alternativa de un mundo sempiterno -al igual que la afirmación de un mundo que empieza a existir sin causa alguna- convierte la existencia del mundo en absurda, y el hecho de que esa existencia absurda no tenga comienzo ni fin sólo la hace más absurda todavía. (Nótese que esa existencia ni siquiera se deja entender como azarosa o aleatoria, ya que sólo puede haber azar donde hay una posibilidad previa con un cierto margen de indeterminación.) Como lo dice san Agustín, el mundo clama que no se ha hecho a sí mismo, y su existencia resulta incomprensible si no se busca su origen en un Ser extramundano que exista de manera necesaria. Pero la necesidad va unida a la eternidad, y la eternidad no parece poder dar origen al tiempo. He aquí la paradoja con la que se encuentra san Agustín. Todo el valor explicativo de la idea de creación divina depende de que esta idea misma no resulte inconcebible. La existencia del mundo se nos vuelve otra vez opaca en cuanto a la posibilidad de su comienzo.

La Palabra divina como verdad inmutable y plan del mundo

Capítulos 8 y 9. La inteligibilidad en general se ha vuelto un problema con la puesta en peligro de la inteligibilidad de la idea de creación. En el capítulo 8 san Agustín comienza a preocuparse por ello. “¿Por qué esto así, señor mío? De alguna manera lo entiendo, pero no sé cómo expresarlo (8).” San Agustín dedica dos capítulos a hablar de cómo la palabra divina se deja entender como “la razón eterna” de la que forma parte un *proyecto* o plan del mundo. La presencia de una verdad inmutable en nuestro pensamiento finito y temporal puede servir de modelo para entender cómo Dios, siendo eterno, puede relacionarse con el curso temporal del mundo. La clave para ello consiste en entender la Palabra divina como “la verdad invariable (8)” y la “sabiduría (9)” eterna que gobierna el curso temporal del mundo, al unirse con la fuerza de la voluntad divina. Según nuestro autor, esta verdad, sabiduría y fuerza es el Hijo de Dios, en el que se crean el cielo y la tierra.³³¹ “Hablaste y los criaste de forma maravillosa en tu Palabra, en tu Hijo, fuerza, sabiduría y verdad tuya (9).”

Vivimos en presencia de la verdad inmutable: nuestro espíritu es capaz de salir del error y esto significa que hay una verdad que es independiente de nuestras opiniones y puede ser conocida por nosotros (cf. 8). Esta verdad es la Palabra divina, y siendo eterna e inmutable, sin embargo puede hablar de algo pasajero. Los estados de

³³¹Esta doctrina evidentemente tiene como fuente el evangelio de San Juan... El paralelismo con el pensamiento de Heráclito es obvio. También Heráclito asume una ley supratemporal que gobierna el curso del mundo y la identifica con la Palabra (*Lógos*), a la que asocia un poder inteligente, diferente de toda inteligencia particular y trascendente al mundo, al que identifica con la divinidad suprema (fragmento 108), atribuyéndole, además, una serie de rasgos cuasi-personales. Por más que la interpretación cristiana de Heráclito sea inadecuada y violenta, cabe reconocer algunas afinidades genuinas. El pensamiento de una ley eterna (fragmentos 1, 50 y 114) encarnada en un poder trascendente al mundo (fragmento 32) e identificado con el dios supremo guarda una clara afinidad con lo dicho aquí por san Agustín. A pesar de todo, el que Ireneo (aquel Padre de la Iglesia que en su *Adversus haereses* presenta a Heráclito como un precursor del cristianismo) pudiera ver en Heráclito un antecesor de sus propias convicciones teológicas no se deja reducir a un simple malentendido.

cosas que se afirman con verdad pueden tener un comienzo y un fin. No obstante, el que ocurran en un tiempo determinado, y no en otro, y el que ese tiempo tenga tal comienzo y tal fin es verdadero con independencia de que nazcan y perezcan, y esta verdad no nace ni perece con ellos. Esta es, según san Agustín, la manera en que se hacen compatibles lo temporal y lo eterno. En este sentido, se dice en *De genesi ad litteram*: “Sin duda, las palabras pertenecen al tiempo al decir nosotros ‘cuando’ o ‘algún día’, pero permanecen eternas en el Verbo de Dios cuando algo debe hacerse; y entonces se hace cuando en el verbo está fijado eternamente que debió hacerse, en el cual no existe ‘cuando’ o ‘algún día’, porque todo ello es verbo eterno.”³³²

Es cierto que no ha sido san Agustín el primero en encontrarse con la curiosa oposición entre la atemporalidad de la verdad y la temporalidad de lo verdadero, que para él es el modelo de la relación entre el ser eterno y el ser temporal. Ya Aristóteles se encontró con el vínculo entre lo inmutable y lo temporal que encontramos en el caso de una verdad acerca del ser temporal, planteando el problema de cómo entender ese vínculo en el caso de los futuros contingentes.³³³ (Si un enunciado acerca del futuro es necesariamente verdadero o falso, puesto que es ahora cuando hacemos ese enunciado, v. gr. acerca de si mañana habrá una batalla naval, tiene que ser ahora verdadero o falso. Si esa verdad o falsedad ya es decidida ahora, entonces también ya es decidido el futuro como tal. Pero esto contradice la noción misma de un futuro contingente.) Esa misma posibilidad enigmática de una verdad inmutable acerca de acontecimientos temporales le permite a san Agustín comprender esa verdad como el orden eterno de la palabra divina en la que está inscrito, de antemano, el curso temporal de los eventos mundanos, incluido aquí el surgimiento mismo del mundo como tal. San Agustín atribuye la eternidad de la verdad a su origen en la Palabra divina, en la que se manifiesta la inmutable voluntad de Dios según la cual el mundo ha de desarrollarse en el tiempo.

Para entender la tesis de que el curso del mundo está escrito en la Palabra eterna, debemos aclarar cómo es posible que lo eterno pueda regir el transcurso temporal. Los eventos temporales tienen que ocurrir uno tras otro. El orden de esta sucesión puede entenderse como fijado de antemano, del mismo modo que, por ejemplo, cualquier plan o cualquier acción orientada a un fin sigue un orden temporal proyectado de antemano. Las acciones parciales se llevan a cabo acorde con el orden predispuesto, que a su vez no surge sucesivamente, sino *de una vez* y antecede a la sucesión de pasos en los que se lleva a cabo. De este modo también debemos pensar la creación del mundo según la Palabra divina. Ella se concibe como el plan del mundo en el que se incluye el orden temporal de los eventos. Ese veredicto divino acerca del mundo se realiza de modo análogo a como se ejecutan las acciones. La voluntad divina puede realizar todo lo que quiere: el querer divino entraña su propia realización. La diferencia entre la voluntad divina y la acción humana consiste en que para la

³³² *Interpretación literal del Génesis*, I, 2. 6., p. 37 (trad. de Claudio Calabrese). Cf. también V, 4. 8., donde se dice (p. 135, cf. también el título del apartado, p. 134) que “las cosas que existen en el Verbo están antes que toda criatura, por lo que ciertamente no fueron creadas”.

³³³ Su famoso ejemplo es el de si es verdadero hoy si habrá una batalla naval mañana. Cf. *De interpretatione*, 9, 19a39.

realización de la primera no hace falta más que el plan: la Palabra y su cumplimiento son inseparables.

La paradoja del dios ocioso

Capítulo 10. Pues bien, ¿cómo ha de entenderse la relación entre la eternidad de la Palabra de Dios y su realización temporal? San Agustín se acerca a esta cuestión enfrentándose a quienes utilizan este problema para negar la posibilidad misma de una tal relación.³³⁴ “Quienes preguntan: ¿qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra?, ¿no siguen todavía en su antiguo error? Porque si estaba ocioso -dicen ellos- y no hacía cosa alguna, ¿por qué no estuvo así siempre y continuó estando después sin hacer nada, como había estado entonces? Porque si en Dios hubo un movimiento nuevo y una nueva voluntad para traer a la existencia a una criatura, ¿cómo es posible que en Dios haya una verdadera eternidad naciendo una nueva voluntad que antes no existía (10)?” San Agustín responde admitiendo que la voluntad de Dios ciertamente es eterna, con lo cual tiene que enfrentarse a la pregunta alternativa: “Y si la voluntad de Dios era eterna, ¿por qué ellas no habían de ser creadas también *ab aeterno*?”

En su obra magna, *La Ciudad de Dios*, san Agustín describe la relación enigmática entre la voluntad eterna de Dios y la temporalidad refiriéndose también a aquellos actos creadores que ya se localizan en el tiempo, como es el caso de la creación de los seres humanos: “... no pueden escrutar la profundidad de Dios por la que, aun siendo él mismo eterno y sin principio, sin embargo ha dado origen a los tiempos desde un determinado comienzo, y ha creado en el tiempo al hombre, al que no había creado nunca antes, y no por un nuevo y repentino designio, sino por uno inmutable y eterno. ¿Quién es capaz de sondear y de escrutar esta profundidad insondable e inescrutable, según la cual Dios, con voluntad inmutable, creó en el tiempo al hombre temporal, antes del cual ningún ser humano existió jamás...”³³⁵

Del mismo modo, el hecho de que el mundo y el tiempo mismo surgieron *hace un tiempo determinado* se hace difícil de compaginar con la Eternidad de Dios. El dilema consiste en que o el comienzo del tiempo coincide con el comienzo de la existencia de Dios, cosa que difícilmente puede ser admitida, o se introduce un hiato entre la existencia de Dios y la creación del mundo que consiste en una anterioridad de Dios al mundo.

³³⁴ El propio san Agustín se refiere a los maniqueos. El origen de la objeción no se conoce con exactitud, ya que podría tener fuentes muy diversas. Cicerón la atribuye en su *De natura deorum* a los epicúreos. Cf. K. Flasch, *Was ist Zeit?*, p. 327 s. Quizás la forma general de la paradoja sea el argumento con el que Avicena posteriormente pretende refutar la tesis de una creación del mundo. Avicena sostiene que si Dios no precede al mundo en el tiempo, éste tiene que haber existido siempre; pero si Dios es temporalmente anterior al mundo, debe haber un tiempo antes del mundo, lo cual es absurdo porque el tiempo es un accidente del movimiento o cambio. Cf. Avicena, *Metaphysica*, tract. IX, c. 1.

³³⁵ *La ciudad de Dios* XII, 15 (trad. de Rosa María Marina Sáez, p. 311).

Capítulo 11. San Agustín empieza la exposición de su solución al problema haciendo hincapié en la diferencia abismal entre el tiempo y la eternidad. A pesar de esta diferencia, hay un concepto común que puede abarcarlos y con respecto a cuya unidad se dejan comparar y distinguir. Este concepto general no es otro que el de *duración*. Tanto el tiempo como la eternidad son formas de durar, si bien formas abismalmente diferentes.³³⁶ San Agustín opone la “duración del tiempo” a la duración estática de la eternidad y, precisamente al encontrar así un término respecto al cual comparar el tiempo con la eternidad afirma que el resultado de tal comparación es, con todo, que son incomparables: “¿Quién podrá detener el pensamiento y fijarle para que quieto pueda captar por un momento el resplandor de la eternidad siempre permanente? Podría compararla con el tiempo siempre cambiante y vería que no hay comparación posible.” En términos aristotélicos -nunca superados- podemos expresar esta situación diciendo que san Agustín niega que la comparación de la eternidad y el tiempo entrañe la unidad del género, sino que se trata tan sólo de la unidad al modo de la analogía.

Esa unidad analógica consiste en que tanto el tiempo como la eternidad son formas de un permanecer o durar en el presente. Mas esas dos maneras de permanecer son fundamentalmente diferentes. El tiempo permanece escurriéndose, es “siempre cambiante”; la eternidad, en cambio, es “siempre permanente”. La caracterización aparentemente tautológica de la eternidad como un permanecer permanente se opone, pues, a la caracterización paradójica del tiempo como un permanecer escurridizo y pasajero, es decir, un permanecer al modo de un no-permanecer: “la duración del tiempo es el resultado de un gran número de movimientos que pasan y que no pueden prolongarse todos a la vez”. En esto san Agustín coincide con lo que ya decía Aristóteles. El tiempo dura a través de que lo temporal pase; y al durar, el tiempo se hace “más largo”. En la eternidad “todo es un presente”; por contra, “el tiempo nunca está presente del todo”. San Agustín afirma, pues, una diferencia fundamental entre el presente escurridizo del tiempo y el presente pleno de la eternidad. No es lo mismo ser un *nunc stans* y ser un *nunc fluens*, y esta diferencia *no es extrínseca* consistiendo en que el presente temporal se ve desplazado de la presencia, sino *intrínseca*, es decir, el presente temporal se halla ya en sí mismo en transición hacia un no-presente y posee en sí mismo un carácter transitorio. El futuro se acerca continuamente al pasado, y éste “está empujado” por el advenimiento del futuro hacia atrás (convirtiéndose en un pasado más remoto), “y tanto pasado y futuro tienen su principio y su fin en el eterno presente”.

El presente, de por sí, es eterno, o, más bien, es la eternidad misma: “en la eternidad no se mueve nada, todo es un presente”. La eternidad, parada en su inamovible presente, “apunta a los tiempos pasados y futuros”. Para conocer esta presencia del tiempo en la eternidad de forma directa, el entendimiento mismo

³³⁶ Este concepto general de duración va a ser retomado y hecho explícito por Tomás de Aquino (*Summa theologiae*, I, c. 10) y Francisco Suárez (*Disputationes metaphysicae*, I, secciones I y II), quienes lo hacen abarcar tanto la duración temporal como la eternidad. El tiempo, la duración como permanencia (en Suárez, cf. secc. VII, 4 y 5), el evo, y la eternidad se consideran así como las formas diferentes de la *duratio*.

tendría que poder dejar de cambiar y quedarse parado en el presente. Entonces su visión de los tiempos, en vez de mudarse y fluir con ellos, sería una visión del tiempo desde la eternidad.

La interrupción de la eternidad

Capítulo 12. Después de esbozar brevemente cómo hay que entender la eternidad y su relación con el tiempo, san Agustín vuelve sobre la cuestión de qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra. La respuesta que da san Agustín parece trivial: antes de crear el mundo, Dios no hacía nada. “¿Qué podía hacer, si no una criatura...? Ojalá pudiese yo saber con tanta certeza todo lo que deseo saber útilmente como sé que ninguna criatura fue hecha antes de que se hiciese criatura alguna.” El verbo “hacer” en la expresión “hacer algo” resulta aquí ambiguo, ya que puede significar -tanto en latín como en castellano- bien una actividad cualquiera bien puede referirse específicamente a una actividad creadora o productiva. De esta manera, cabe pensar que sólo en este último sentido resulta trivial el que Dios, antes de hacer una criatura, no pudiera hacer nada. Así pues, el pensamiento crucial se esconde, más bien, en el presupuesto implícito de que el hacer divino precisamente tiene que consistir en un crear: el *hacer* algo forzosamente tiene que ser aquí un hacer *algo* en el sentido de traerlo a la existencia.

La razón de ello es sencilla. El ser de Dios es inmutable y eterno. Dios no puede cambiar de ninguna manera, y ese “no poder”, lejos de ser una imperfección, resulta de su perfección misma. No consiste en la imposibilidad de algo en principio concebible, sino, más bien, en que el cambiar es ajeno al ser de Dios, por lo cual el que Dios cambie es inconcebible. El ser de Dios está realizado plenamente. A Dios no le puede *faltar* nada. Por contra, la actividad entendida como un estado pasajero es por esencia finita: excluye el estado de inactividad alternativo. La acción consiste en realizar una posibilidad, en detrimento de otras, y entraña un cambio, una modificación. Ahora bien, si Dios no puede cambiar ni enriquecer la plenitud de su ser, su actividad sólo puede ser dirigida a algo *otro* que él. Por ello, Dios no puede actuar sin que existiera o llegara a existir algo diferente de él, a saber: una criatura. Por tanto, lo primero que Dios puede hacer es hacer algo diferente de sí mismo. Una vez que algo haya sido creado, acaso también resulte posible que Dios también pueda “hacer algo” en el sentido de intervenir en lo que ocurre con sus criaturas. Mas todo hacer divino, estando dirigido a lo que *no* es Dios, tiene que empezar con la creación del mundo.

Capítulo 13. San Agustín afirma que el tiempo mismo, no siendo Dios, tiene que haber sido creado por éste. Y puesto que “antes” es una determinación temporal, no cabe siquiera preguntar con sentido qué hacía Dios antes de crear, pues no había ningún antes. Sin embargo, san Agustín no se apoya para su tesis en una concepción del tiempo como inseparable de lo temporal, tal como la podemos encontrar en obras posteriores, por ejemplo en *La ciudad de Dios*, donde se dice expresamente que “cuando no hay ninguna criatura por cuyos movimientos mutables trascurren los

tiempos, los tiempos no pueden existir en absoluto”³³⁷. Una tal concepción ya de suyo sería suficiente para hacer del tiempo algo que no puede existir aparte y antes del mundo o al menos antes de toda criatura.³³⁸ Sin embargo, san Agustín no se pronuncia sobre la cuestión de si el tiempo es independiente o no de lo temporal. Su razón para afirmar que el tiempo es algo creado más bien es simplemente que el tiempo no es Dios, puesto que todo lo que no es Dios le debe a él su existencia. Mas hay otra presuposición implícita en el razonamiento de san Agustín, la cual muestra bien el carácter problemático de su tesis misma y es que toda creación, incluso la creación del tiempo mismo, no ha existido siempre, sino que ocurre *alguna vez*. Lo paradójico consiste aquí en que el “alguna vez” como margen de diversas posibilidades, como el ámbito de todas las veces, nace con el tiempo.

Por otra parte, la creación del tiempo, en virtud de ocurrir alguna vez, es localizada dentro del tiempo mismo, dejándose determinar temporalmente en relación con los eventos temporales posteriores. Es más, incluso se abre la posibilidad de un “antes”. Ello se debe a que la creación del tiempo no forma parte del tiempo al modo de un evento temporal. No constituye un primer evento, sino que no es un evento temporal en absoluto. De ahí que el primer evento no tiene ninguna característica que lo distinga de los demás eventos: nada en él puede enseñar que es el primero. El comienzo del mundo no es un evento mundano. Por eso, el primer evento, si lo hay, remite forzosamente a eventos “anteriores”. Una vez que el mundo esté ahí, su tiempo se extiende en ambas direcciones. Sólo la idea de creación *ex nihilo* puede dar cuenta de cómo se dejan reconciliar la infinitud y la finitud del tiempo, que ambos le son propias: la infinitud en tanto que ningún instante temporal es de por sí el primero o último; la finitud en tanto que todo instante es de hecho el último y pide que también haya habido un comienzo que le corresponda. El tiempo entero tiene que ser finito para que pueda haber un presente actual. Mas en cuanto a su forma, excluye una tal delimitación y cualquier privilegio de una posición temporal que la convierte en la primera.

La anterioridad de Dios al tiempo

El hecho de que el transcurso del tiempo deba tener un comienzo para que pueda encontrarse en un presente determinado parece entrañar una relación necesaria entre la creación *ex nihilo* y la realidad del tiempo. El presente actual refleja el presente originario del que debe haber surgido: su actualidad implica la finitud del tiempo transcurrido y, por tanto, un comienzo de ese transcurso como tal.³³⁹ En un mundo sempiterno, la realidad del tiempo resultaría incomprensible. Un tiempo real es

³³⁷ *La ciudad de Dios*, XII, 16, p. 315.

³³⁸ San Agustín asume que los ángeles fueron creados antes del mundo (cf. *La ciudad de Dios*, XI, 9) y aunque no les atribuye una existencia temporal, les atribuye movimientos que consisten en transcurros temporales (cf. *Interpretación literal del Génesis*, VIII 20, 39 y *La ciudad de Dios*, XII, 16).

³³⁹ Otras versiones clásicas de este pensamiento pueden encontrarse, por ejemplo, en san Bonaventura (cf. *Utrum mundus productus sit ab aeterno, an ex tempore*, 3, en: *Über die Ewigkeit der Welt*, p. 4) o en Kant, *Crítica de la razón pura*, A 426 B 454.

necesariamente un tiempo finito, y éste debe tener un comienzo, el cual ha de ser a la vez el comienzo de la existencia de la realidad temporal, es decir, del mundo. Por ello, sin mundo, tampoco hay tiempo, y sin tiempo, no hay diferencias temporales en términos de un antes y un después. Esto es lo que le permite ahora a san Agustín deshacerse de la aporía del dios ocioso, ya que ésta presupone precisamente que tenga sentido hablar de una anterioridad temporal en relación con el mundo. Donde no hay tiempo, no hay anterioridad, de modo que preguntar qué hacía Dios antes de crear el mundo es una pregunta intrínsecamente absurda: “si antes del cielo y la tierra no había tiempo, ¿a qué viene preguntar qué hacías entonces? Pues no había *entonces*, donde no existía el tiempo.” En este sentido se dice en el *De genesi ad litteram* que Dios “existe antes que el tiempo: en el origen del tiempo decimos que existen las cosas con las que comenzó a existir el tiempo, como es el mismo mundo, mientras que decimos que existen en el tiempo las que nacen con el mundo”³⁴⁰.

Pues bien, ¿cómo pensar la anterioridad de Dios al tiempo? Evidentemente, esta anterioridad se distingue de la anterioridad en el tiempo en tanto que es una anterioridad al tiempo mismo, a todos los tiempos. Nos encontramos, pues, ante el siguiente dilema: o decimos que la eternidad precede al tiempo en el sentido de que *primero* es ella y *luego* el tiempo, con lo cual asumimos una sucesión fuera del tiempo; o afirmamos que el ser de Dios coincide con la creación de tal manera que la eternidad no precede a la creación y no hay un hiato entre la existencia eterna de Dios y el comienzo del tiempo. San Agustín se decanta por la primera de estas alternativas. Pues la segunda entrañaría asumir que la existencia de Dios tiene un comienzo que coincide con el comienzo del tiempo y de la creación. En este sentido dice san Agustín en otro lugar que Dios “permaneció sin ellos <los seres creados> durante una eternidad carente de comienzo sin sufrir menoscabo en su felicidad”³⁴¹.

Con todo, también la tesis de una anterioridad cuasi-cronológica de la eternidad al tiempo, siendo una anterioridad absolutamente *sui generis*, no deja de suscitar grandes perplejidades. ¿Cómo cabe entender que la eternidad existe antes del tiempo, sin que exista el tiempo, y que, no obstante, *después* el tiempo la interrumpe? En cualquier caso, el “antes” del tiempo consistirá entonces en una eternidad que no tiene duración o, más bien, cuya duración es a la vez infinita e instantánea, interminable y, sin embargo, comprimida en un instante que enseguida da lugar al primer instante del tiempo. La duración de la eternidad es al mismo tiempo más larga y más corta que todo tiempo posible; es igual a la vez a un tiempo interminable y a un instante. En *La ciudad de Dios*, san Agustín expresa con toda claridad este carácter paradójico de la duración de la existencia de Dios antes de toda criatura: “Existía ciertamente antes que ella, aunque en ningún tiempo sin ella, precediéndola no por un espacio fugaz, sino por una perpetuidad permanente. Pero si respondo en esos términos a los que preguntan cómo fue siempre creador..., temo que se me juzgue más fácilmente por afirmar lo que no sé que por enseñar lo que sé.”³⁴²

San Agustín intenta comprender la relación entre la eternidad de Dios y el tiempo de la forma siguiente: “Además, aunque tú eras antes del tiempo, no le

³⁴⁰ *Interpretación literal del Génesis*, V, 17. 35, p. 147.

³⁴¹ *La ciudad de Dios*, XII, 18, p. 320.

³⁴² *Ibid.*, p. 316.

precedes en el tiempo. De lo contrario, no serías anterior a todo el tiempo. Precedes a todos los tiempos pasados con la excelencia de tu eternidad siempre presente. Y eres superior a todos los tiempos futuros porque todavía están por venir y cuando lleguen ya habrán pasado. *Tú, en cambio, eres el mismo y tus años no pasarán.* Tus años no van ni vienen. Los nuestros vienen y se van, para que todos se sucedan. Tus años están todos juntos, porque permanecen. Los que van no son excluidos por los que vienen, porque no pasan. Los nuestros, en cambio, no habrán sido todos hasta que todos dejen de haber sido. Tus años son un día. Y tu día no es un día cotidiano, sino un *hoy*. Porque tu *hoy* no cede al mañana ni sucede al día de ayer. Tu hoy es la eternidad.”

Lo difícil de entender en este pasaje es que san Agustín hable de los “años” de Dios, a pesar de haber hablado antes de su “eternidad siempre presente”. Un año constituye una cierta extensión temporal, por más que ésta se piense como reunida en el presente. Por otra parte, el reducir los años a un solo día resta fuerza a la idea de que la duración de la eternidad se deje asimilar a la duración temporal. Además, como san Agustín dirá posteriormente, “el presente no tiene extensión”³⁴³. En principio, cabría pensar que la comprensión analógica de la existencia eterna de Dios mediante duraciones temporales como un día o un año se debe a la analogía entre la duración temporal y la eterna, de modo que estas duraciones harían referencia al permanecer del presente, a saber, al hecho de que el presente persiste a través del paso del tiempo. Sin embargo, ésta no parece ser la intención de san Agustín, sino que él parece querer decir, más bien, que Dios se halla en presencia de todos los tiempos desde que los crea en su Palabra. Esta presencia de los tiempos ante Dios es independiente del transcurso temporal, el cual, para Dios, no consiste en un desaparecer, sino que el tiempo entero, pasado, presente y futuro, se reúne en su eterno presente. Con todo, la presencia del tiempo en el presente eterno no entraña una negación del fluir del tiempo y de la diferencia entre el pasado y el futuro. El tiempo entero está presente para Dios en su actual estado de transcurso, es decir, el pasado y el futuro están presentes en tanto que tales.

Capítulo 2: La existencia del tiempo

La pregunta por el tiempo

Capítulo 14. San Agustín ha conseguido resolver la paradoja del dios ocioso mostrando que deriva de una presuposición errónea, a saber, que sin el mundo puede haber tiempo. Gracias a la unión inseparable del tiempo al ser temporal, la creación del mundo es también creación del tiempo, y por eso no cabe preguntar qué hacía Dios en el tiempo que precedió a la creación. “El mismo tiempo es obra tuya. No hubo, por tanto, tiempo alguno en que no hicieses nada.” Sin embargo, el deshacerse de esa paradoja tuvo que pagarse al precio de canjearla por el problema del surgimiento del tiempo a partir de la eternidad, y este problema entraña la cuestión de la

³⁴³ Cf. capítulo 15, “*praesens (...) nullum habet spatium*”, y también cap. 21 y cap. 27.

“anterioridad” de la eternidad al tiempo. Si Dios no puede empezar a existir con la creación del mundo, tiene que ser anterior a la creación y, por ello, al tiempo mismo. De ahí que la solución al problema del dios ocioso nos enfrenta al problema -acaso no menos difícil- de cómo cabe entender la anterioridad de Dios al ámbito mismo de las anterioridades. El vínculo entre el tiempo y la anterioridad que permite deshacerse de la paradoja del dios ocioso ahora parece volverse contra la posibilidad del surgimiento del tiempo a partir de la eternidad.

San Agustín es consciente de esta situación y de la necesidad de hacer comprensible la anterioridad de Dios al tiempo. Con todo, su primer intento de dar cuenta de la relación entre la eternidad y el tiempo no afecta a la anterioridad cuasi-cronológica de Dios, sino que se refiere, más bien, al diferente modo de presencia que es constitutivo de la eternidad y del tiempo. La eternidad consiste en una presencia inmutable, mientras que el tiempo se caracteriza por una presencia pasajera y cambiante. “Ningún tiempo es coeterno contigo, porque tú no cambias nunca y, si el tiempo no cambiase, ya no sería tiempo.” La no-eternidad del tiempo se entiende, pues, como su incapacidad de permanecer. Como es obvio, si la anterioridad de la eternidad al tiempo no es más que eso, a lo sumo puede entenderse como una anterioridad ontológica en el sentido de la primacía de un modo de ser sobre otro.

Para responder realmente a la cuestión de cómo hay que entender el origen del tiempo en la eternidad, hay que aclarar primero el modo de ser del tiempo. Ya hemos visto que la eternidad y el tiempo tienen en común ser formas de duración o permanencia y que el tiempo posee la paradójica naturaleza de ser una permanencia pasajera y una presencia que consiste en la transición a la ausencia. ¿Cómo resultan compatibles el escurrirse del tiempo y la quietud de la eternidad? ¿Cómo es posible que ésta dé origen al tiempo? Y ¿cómo cabe entender que para Dios la sucesión temporal se convierta en una presencia permanente? Estas preguntas requieren una aclaración previa de la naturaleza del tiempo, la cual se ha vuelto sumamente enigmática, a pesar de que el tiempo nos parezca sobradamente conocido. “Pero ¿qué es el tiempo? ¿Quién podrá fácil y brevemente explicarlo? ¿Quién puede formar la idea clara del tiempo para explicarlo después con palabras? Por otra parte, ¿qué cosa más familiar y manida en nuestras conversaciones que el tiempo? Entendemos muy bien lo que significa esta palabra cuando la empleamos nosotros y también cuando la oímos pronunciar a otros.”

La pregunta temática por el tiempo nos muestra inmediatamente que su carácter familiar no entraña que poseamos una auténtica comprensión de su naturaleza. Aunque entendemos perfectamente el significado de la palabra “tiempo” y estamos familiarizados con el tiempo en nuestra vida diaria, nos falta una comprensión clara de lo que es eso que conocemos como tiempo, lo cual se muestra en nuestra incapacidad de explicarlo. No nos faltan las palabras cuando hablamos *del* tiempo, pero sí cuando queramos hablar *sobre* el tiempo. Cuando hablamos del tiempo, hacemos uso de nuestro saber acerca de éste, pero nuestro discurso no consiste en articular ese saber como tal: es en el momento que se nos interroga por nuestro saber acerca del tiempo cuando nos quedamos sin palabras. San Agustín describe esta experiencia con las palabras más famosas de todo el libro: “¿Qué es, pues, el tiempo?

Sé bien lo que es, si no se me pregunta. Pero cuando quiero explicárselo a quien me pregunta, no lo sé.”

Es precisamente la necesidad de decir qué es el tiempo la que nos hace descubrir nuestra ignorancia respecto a nuestro saber mismo. Sin encontrarnos ante la situación de tener que responder a la pregunta por el tiempo, no descubriríamos jamás que somos incapaces de dar cuenta de lo que sabemos. En este sentido, no somos dueños de nuestro saber acerca del tiempo. Si queremos seguir adelante con nuestra pregunta por la naturaleza del tiempo, tenemos que *apropiarnos*, por tanto, de ese saber que ya nos es dado. Aunque no sepamos decir qué es el tiempo, al menos somos capaces de hacer explícita nuestra comprensión del tiempo de una manera indirecta, sacando a la luz las estructuras del tiempo que siempre ya damos por supuesto. Por el mismo camino que nos lleva a descubrir que nuestro saber va unido a un no-saber podemos conseguir que ese saber oculto nos hable, haciéndonos preguntas y escuchando lo que nuestro saber nos responde. El modo de apropiarnos de nuestro saber para poder hacerlo explícito no consiste, pues, en intentar enunciarlo, sino en interrogarlo.

Pues bien, lo que san Agustín quiere elucidar no es propiamente la esencia del tiempo, sino, más bien, su modo de existir.³⁴⁴ Su pregunta “qué es el tiempo” no apunta a encontrar una definición al estilo de la celeberrima fórmula de Aristóteles, la cual, por cierto, no ayuda mucho a comprender la relación entre el tiempo y la eternidad. Lo que san Agustín quiere saber es, ante todo, cómo hay que entender la *existencia* del tiempo. La naturaleza del tiempo se revela precisamente en su modo de existir; la comprensión de la “esencia” del tiempo es inseparable de una comprensión de su existencia. Aunque no seamos capaces de enunciar cómo existe el tiempo, sí somos capaces de enumerar algunas condiciones de esa existencia: “Pero me atrevo a decir que sé con certeza que si nada pasara no habría tiempo pasado. Y si nada existiera, no habría tiempo presente.”

Esta frase muestra que la pregunta por el tiempo se plantea a propósito del problema de la relación entre el tiempo y la eternidad. Sin el ser temporal no puede pasar nada y, por eso mismo, tampoco puede pasar tiempo. Sin que pase nada, no puede haber tiempo pasado, puesto que el pasado es el tiempo de lo que ya ha pasado. Por ende, para que haya pasado y para que el tiempo pase, es menester que pase *algo*, lo cual requiere que exista un ser temporal con el que pueda suceder algo, a saber, que puede sufrir un cambio. Del mismo modo, no puede haber tiempo presente sin algo que esté presente. El presente se define a partir de aquello que está presente; no puede haber un presente que no sea el presente de nada. A pesar de que ignoremos qué es el tiempo, podemos saber, por tanto, que no hay tiempo sin que exista el mundo. Esto es todo lo que hace falta saber para reconocer que no hay tiempo antes de la creación.

Sin embargo, no sólo la anterioridad de Dios al tiempo, sino también la existencia misma del tiempo resulta enigmática. Si se rechaza la paradoja del dios

³⁴⁴ Curiosamente, F. W. von Hermann, al advertir que la pregunta por la esencia del tiempo enseguida pasa a segundo plano, no deja de tratar esta pregunta como la pregunta que es el punto de partida de san Agustín (“die Ausgangsfrage nach dem Wesen der Zeit”, p. 60), lo cual, como espero haber mostrado, es totalmente contrario a la letra y al sentido de lo dicho por san Agustín.

ocioso en virtud de que donde no hay tiempo, no tiene sentido la alternativa de actuar o no actuar, se presupone, al menos, que el tiempo existe cuando existe el mundo. Mas, esa existencia del tiempo resulta difícilmente comprensible, e incluso parece haber razones que muestran, más bien, que el tiempo no existe. Si ello fuera verdad, ya no sería posible vincular la anterioridad temporal a la existencia del tiempo, dado que el tiempo no existiría. “Pero esos dos tiempos, pasado y futuro, ¿cómo pueden existir si el pasado ya no es y el futuro no existe todavía? En cuanto al presente, si siempre fuera presente y no se convirtiera en pasado, ya no sería tiempo, sino eternidad. Luego, si el presente para ser tiempo es preciso que deje de ser presente y se convierta en pasado, ¿cómo decimos que el presente existe si su razón de ser estriba en dejar de ser? No podemos, pues, decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser.” El surgimiento del tiempo parece coincidir, pues, con su aniquilación. La creación del tiempo consistiría entonces en la creación de un no-ser.

La posibilidad de las magnitudes temporales

Capítulo 15. No obstante, el tiempo constituye una magnitud, y se diría que sólo puede poseer una magnitud en tanto que existe. Las duraciones pueden ser largas o cortas. San Agustín se pregunta, pues, por la existencia de estas duraciones. Dado que el tiempo se divide en presente, pasado y futuro, cabe preguntarse, primero, si las magnitudes temporales pertenecen al presente o al pasado y el futuro. Esta pregunta adopta la forma de un dilema: por una parte, el pasado y el futuro no existen, y, por otra parte, el presente no tiene magnitud. En realidad, normalmente hablamos de magnitudes temporales, tiempos largos o cortos, con respecto al tiempo pasado o futuro. “Pero ¿cómo puede ser largo o corto lo que no existe? El pasado ya no existe y el futuro no es todavía.” Por eso, un tiempo pasado o futuro no es largo o corto, sino que lo fue o lo será, a saber, cuando fue o será un tiempo presente. Pues bien, por un tiempo presente solemos entender la duración de un proceso que todavía está transcurriendo, lo cual, sin embargo, no quiere decir que tales duraciones estén presentes en tanto que magnitudes temporales, sino que se dividen en una parte pasada y una parte futura. La parte presente de ellas no es sino un límite entre el tiempo ya transcurrido y el tiempo todavía por transcurrir, y como tal límite no tiene magnitud alguna.

Cualquier magnitud temporal que se tome -un siglo, un año, un día o una hora-, por breve que sea, se deja dividir en una parte pasada y otra parte futura y un límite presente. Cada magnitud temporal se compone de magnitudes más pequeñas que son pasadas o futuras, con un límite presente: “El año consta de doce meses. Cualquiera de ellos, el corriente, es presente. Los restantes son pasados y futuros.” Y lo mismo vale para cualquier magnitud temporal, por pequeña que sea: “Incluso la misma hora está compuesta de instantes fugaces. Los instantes idos son pasados; los que quedan, futuro.” El único presente propiamente tal que nos queda consiste en los instantes indivisibles, pero éstos, por serlo, no tienen magnitud: “De hecho, el único tiempo que se puede llamar presente es un instante, si por tal concebimos lo que no se puede dividir en fracciones por pequeñas que sean. Y un instante tan corto como éste pasa

tan rápidamente del futuro al pasado que su duración es apenas imperceptible. Si su duración se prolongara podría dividirse en pasado y futuro. Cuando es presente, no tiene duración o extensión.”

A estas luces cabe preguntarse por el origen y la legitimidad de nuestra noción de magnitudes temporales. Hablamos de tales magnitudes en la vida cotidiana y las tratamos como una realidad indubitable. Al igual que en Aristóteles, la no-presencia de las magnitudes temporales hace recaer la atención sobre el hecho de que somos nosotros *para* quienes existen tales magnitudes: “al alma humana ha sido dado el poder de experimentar y medir la duración del tiempo”. San Agustín aquí ciertamente no dice, como Aristóteles, que la existencia de la magnitud temporal es relativa al alma, pero esta conclusión ya se impone por la vinculación de esa magnitud a un pasado o futuro no-existentes. Es más, san Agustín no se limita a decir, como el Estagirita, que el alma *mide* o cuenta el tiempo, sino que afirma que *experimenta* magnitudes temporales. Por tanto, éstas deben presentarse de alguna manera ante el alma, y esta presencia de las magnitudes temporales parece tener que situarse en el alma misma.

Capítulo 16. Por una parte, el tiempo pasado y futuro no se puede medir, porque no existe, y el presente tampoco se puede medir, porque es inextenso. Por otra parte, es un hecho que “nos damos cuenta de los intervalos de tiempo”, es decir, los experimentamos de manera inmediata. Además, los comparamos y los medimos estableciendo entre ellos relaciones cuantitativas precisas. “Medimos (...) la diferencia en corto o en largo de un tiempo a otro, y por el resultado decimos que éste es el doble o el triple, y aquél la unidad. O que los dos son de igual duración.” Para comprender lo que son los intervalos del tiempo tenemos que interrogarnos, pues, por nuestro conocimiento de ellos. Dado que no se puede medir ni el tiempo pasado ni el tiempo por venir ni el instante presente, el único modo de captar el tiempo es el captarlo al estar pasando. Es ese estar pasando de las duraciones lo que nos permite apresarlas: “medimos los tiempos a medida que pasan, y los medimos sintiéndolos. (...) Sólo cuando está pasando, el tiempo puede sentirse y medirse.”

Esta solución del problema ciertamente corresponde a nuestra medición del tiempo a través de relojes. Un intervalo de tiempo se mide necesariamente mediante un movimiento en transcurso, por lo cual también el tiempo se mide mientras esté transcurriendo, ya que sólo entonces cabe experimentar la *simultaneidad* entre dos movimientos diferentes. Medimos los tiempos al pasar porque la experiencia de simultaneidad es constitutiva de toda medición del tiempo. Por eso, al medir el tiempo con un reloj de arena o contando las repeticiones de un movimiento uniforme establecemos una simultaneidad entre el comienzo y fin del tiempo del proceso a medir con los respectivos estados del movimiento que usamos como medida. El tiempo transcurrido entre estos estados será entonces el tiempo del proceso en cuestión. Este tiempo lo conocemos en el momento en que la medición termina, es decir, en el momento final del tiempo medido. En este momento, el tiempo del proceso en cuestión ya ha pasado, y sólo conocemos su magnitud a través de acordarnos del estado que marca el comienzo de la medición y compararlo con el estado actual. La medición no corresponde aquí a ninguna magnitud cuyas partes

están presentes todas a la vez, es decir, a ninguna magnitud que está presente como tal. Sólo percibimos los eventos temporales cuando pasan, ni antes ni después; experimentamos los acontecimientos cuando suceden y así llegamos a medir su duración. La medición del tiempo depende, pues, de nuestra experiencia del tiempo, y ésta no accede a las magnitudes temporales como magnitudes presentes. Las magnitudes temporales que medimos no son magnitudes presentes al modo de las magnitudes espaciales: el tiempo que medimos no es un tiempo ya existente, sino que es precisamente el *transcurrir* del tiempo el que medimos y del que decimos que tiene una duración larga o corta.

La presencia intuitiva del pasado y del futuro

Capítulo 17. Con todo, la solución intentada no corresponde al hecho de que se nos manifiesten los intervalos del tiempo como tales. El pasado y el futuro que supuestamente no existen nos son muy familiares. “¿Quién podrá decirme que no son tres los tiempos -así lo aprendimos de niños y lo enseñamos ahora a los niños-, a saber, presente, pasado y futuro?” Es verdad que el pasado y el futuro no son accesibles de la misma manera que el presente y que sólo se nos muestran directamente al pasar por el presente. No obstante, esa ausencia del pasado y futuro, ¿tiene que equipararse forzosamente a su no-existencia? ¿No puede interpretarse, más bien, como un ocultamiento? “¿O es que existen también el pasado y el futuro, el uno -saliendo de un refugio oculto de cuando de futuro se hace presente- y el otro -cuando de presente se hace pasado- escondiéndose en un seno oculto?”³⁴⁵

En efecto, el hecho de que el pasado y el futuro se escondan a nuestra percepción y se sustraigan a nuestra medición no significa que no tengamos ninguna noticia de ellas y que nos sean completamente inaccesibles. “Porque si el futuro no existe, ¿dónde lo vieron los que predijeron el porvenir? Pues lo que no existe no puede ser visto. Tampoco los que nos cuentan las cosas pasadas podrán decirnos la verdad de las mismas si no las vieran en su alma.” Del mismo modo que no es posible medir lo que no existe, parece imposible conocerlo de manera directa e intuitiva, y en este caso la solución anteriormente esbozada se vuelve inaplicable. Pues parece que nuestro conocimiento del pasado y el futuro no consiste en captarlos cuando pasan por el presente, sino en una intuición del pasado y el futuro en tanto que tales. “Y si no existieran, sería del todo imposible que las vieran. Luego existen las cosas futuras y las pasadas.”

Capítulo 18. Al hablar de un refugio o un seno oculto, san Agustín hace uso de metáforas espaciales. La ausencia en sentido espacial es relativa a un cierto lugar y entraña la presencia en un lugar diferente. Esta analogía con la ausencia en sentido espacial es la que se hace explícita en el pasaje siguiente, a fin de poner en duda su validez: “Quiero saber dónde están el pasado y el futuro, si es que existen. Y aunque

³⁴⁵ Cabe recordar aquí la imagen hesiódica del palacio subterráneo donde se esconden alternamente el Día y la Noche.

no sea capaz de saberlo, sí sé que dondequiera que estén, no están allí como futuro o pasado, sino como presente.” La no-presencia del pasado y futuro se concibe aquí conforme al modelo de la no-presencia espacial, lo cual ya se muestra en la acumulación de expresiones espaciales (donde, dondequiera, allí)³⁴⁶ que emplea San Agustín. La ausencia del pasado y el futuro, si no equivale a su no-existencia, tiene que consistir en una presencia que no es una presencia ante nosotros. Si los tiempos pasados y futuros no existen en nuestro presente, tendrán que existir en algún presente diferente. Al igual que todos los lugares del espacio que no pertenecen a nuestro entorno y constituyen nuestro “aquí”, los tiempos pasados y futuros no forman parte de nuestro “ahora”, es decir, los eventos pasados y futuros no están presentes porque su tiempo está lejos del nuestro, análogamente a como los objetos espaciales ausentes se encuentran en lugares lejanos. La no-presencia espacial se afirma con respecto a nuestra posición espacial y consiste en una presencia en un lugar diferente. Si estuviéramos en otros lugares del espacio, consideraríamos objetos como presentes que en nuestro lugar están ausentes y que al mismo tiempo tal vez están presentes para otras personas. Por ende, la ausencia en sentido espacial es una ausencia meramente relativa, ya que la ausencia en un lugar entraña siempre la presencia en otro.³⁴⁷

San Agustín se pregunta, pues, si también la ausencia temporal se deja entender al modo de una presencia en un tiempo diferente, es decir, como una posición temporal que no coincide con nuestra posición temporal actual. La ausencia del pasado y el futuro tendría que ser una ausencia relativa a nuestra perspectiva temporal, de modo que desde otra perspectiva o en sentido absoluto sería una presencia (en el tiempo considerado como un todo). Los eventos pasados y futuros tendrían que estar en el tiempo en que existen eventos presentes, y los tiempos pasados y futuros tendrían que existir, pues, como tiempos presentes, aunque tiempos en que nosotros no nos encontramos. El tiempo que existe, dondequiera (o cuando quiera) que exista, sólo puede ser un tiempo presente.

Por consiguiente, hay dos requisitos para deshacer la argumentación anterior en favor de la existencia del pasado y futuro. En primer lugar, hace falta mostrar que el pasado no puede ser entendido como un tiempo presente en una posición temporal diferente. En segundo lugar, es menester poner de relieve que nuestro conocimiento del tiempo no consiste en una presencia intuitiva del tiempo mismo. La razón más fuerte en favor de una existencia del tiempo más allá del presente es ciertamente nuestro conocimiento del pasado. Por eso, san Agustín se esfuerza primero en mostrar que este conocimiento no tiene el carácter de una auténtica presencia del pasado: “Por lo que se refiere a cosas pasadas y verdaderas, obsérvese que no son las cosas mismas sucedidas las que se sacan de la memoria. Son más bien las palabras que provocan sus imágenes que dejaron impresa su huella en el alma al pasar a través de los sentidos.” No vemos el pasado mismo al acordarnos de él, sino la imagen que dejó

³⁴⁶En latín: *ubi, ubicumque, ibi*.

³⁴⁷ Los objetos que se encuentran en ninguna parte del espacio no están simplemente ausentes en sentido espacial, sino que no existen como objetos espaciales. Esto no impide que les pertenezca una localización espacial, la cual puede ser más o menos determinada, por ejemplo, localizamos a los marcianos en Marte, a pesar de que muy probablemente no existan.

al ser experimentado por nosotros cuando fue presente. En el mismo sentido se dice en el *De musica* sobre las duraciones proporcionales que “la memoria ofrece como huellas recientes de sus pasos fugitivos”.³⁴⁸

Cabe preguntarse si estamos aquí ante un análisis descriptivo del recuerdo, el cual, al ser correcto, mostraría de manera independiente que nuestro conocimiento del pasado no entraña su existencia. Sin embargo, el pasaje puede entenderse también como una reconstrucción hipotética de la estructura del recuerdo que ya *presupone* precisamente la no-existencia del pasado. En todo caso, san Agustín apoya su tesis acerca de la estructura del recuerdo en un ejemplo pensado para mostrar que el pasado es incompatible con el presente: “Tal es el caso de mi niñez. Ya no existe, pero existe en el tiempo pasado, que a su vez no existe.” Puesto que la niñez en cuestión es la niñez del mismo individuo que ahora es adulto, ya no puede existir como edad vital suya. El recuerdo de la niñez no puede consistir, pues, en un acceso cognoscitivo directo a nuestra niñez misma. De esta manera, el ejemplo de san Agustín sirve para cumplir a la vez los dos requisitos mencionados, estableciendo el carácter indirecto e imaginario del recuerdo mostrando que el pasado no puede ser entendido como un tiempo presente alejado de nuestro presente actual.

Hemos visto que la no-existencia del pasado se afirma sobre la base de la interpretación de éste como un presente diferente. Pues bien, a esto acaso cabría objetar que el pasado puede seguir existiendo precisamente como pasado, es decir, la existencia de un tiempo anterior que se ha convertido en pasado podría ser compatible con el presente actual. De este modo, la niñez pasada y la edad adulta presente no se excluyen mutuamente si la niñez puede seguir existiendo como el pasado de un individuo adulto. Sin embargo, no sólo hemos interpretado el pasado como un presente remoto, sino que la niñez, cuando era tal, obviamente era una niñez que se vivía como presente, y así es como nos la vuelve a presentar nuestro recuerdo: “Pero cuando quiero describir y recordar la imagen de mi niñez, la veo en el tiempo presente, pues está todavía en mi memoria.”

Paradójicamente, esta vez el análisis descriptivo se usa para avalar la tesis de que el pasado debe entenderse como un presente diferente, si bien sólo a fin de mostrar que ese presente ya no es tal y que, por ende, no existe. El pasado es un presente pasado. Sólo cuando se vivió como aquel presente que fue, era el pasado del que me acuerdo ahora. Este presente pasado ya no es, porque ya no lo estoy viviendo. Mi vida pasada, de la que puedo acordarme, por eso mismo no es la vida que estoy viviendo: el pasado no existe, pues, siendo un tiempo que viví antes como mi presente y que puedo evocar en mis recuerdos. Éstos no consisten en una presencia genuina de mi pasado, que es incompatible con mi vida en el presente actual, ya que no puedo estar viviendo a la vez en dos tiempos diferentes. Más bien, estoy limitado a vivir siempre en un único tiempo como mi presente. Por eso, mi existencia en el presente

³⁴⁸ *La música*, p. 318. Cf. también *Confesiones* X, 8, donde puede encontrarse una descripción detallada del modo en que la memoria almacena “las imágenes acarreadas por los sentidos”. Para el contexto presente, conviene subrayar que san Agustín distingue estas imágenes expresamente de la realidad pasada que representan: “No son las cosas que sentimos las que entran en la memoria, sino sus imágenes, siempre dispuestas a presentarse a llamada del pensamiento que las recuerda.”

actual excluye mi existencia en cualquier presente pasado y excluye, con ello, la existencia del pasado como tal.

En virtud de la inexistencia del pasado, san Agustín piensa que la presencia intuitiva del pasado en el recuerdo no puede interpretarse como presencia del pasado mismo, sino que ha de interpretarse como su presencia a través de una imagen. Esas imágenes son las huellas que nuestras percepciones anteriores han dejado en nosotros, de modo que se pueden suscitar de nuevo cuando los eventos en cuestión ya pasaron. Las imágenes que corresponden a acontecimientos pasados no son meras imágenes sensibles, sino que son en sí mismas imágenes *de algo*, es decir, tienen un sentido, el cual las hace aptas para ser evocadas por palabras. Al pensar en mi niñez pueden surgir recuerdos de personas y situaciones que asocio con ese tiempo, puedo acordarme, por ejemplo, del aspecto de mis amigos de infancia o de algún acontecimiento en la guardería. Los nombres de las cosas evocan las imágenes correspondientes y también imágenes de otras cosas relacionadas con ellas, y con estas imágenes se asocia nuestro saber acerca de los objetos en cuestión. De este modo, las imágenes pueden poseer el sentido de ser imágenes de objetos pasados y puedo representarme esos objetos mediante sus imágenes.

Pues bien, la misma explicación no es válida, evidentemente, para nuestra anticipación del futuro, puesto que el futuro no ha pasado aún, por lo cual no ha podido dejar ninguna imagen-huella en nosotros. Por eso, a primera vista parece problemático atribuir nuestra previsión del futuro a una imagen presente. Con todo, es evidente que nuestro conocimiento del futuro, como tal, no es futuro, sino presente. Ese conocimiento consiste en una anticipación que, por serlo, precede en el tiempo al futuro anticipado. De este modo, en nuestra vida diaria solemos anticipar situaciones futuras y nuestra conducta en ellas. La anticipación de nuestras acciones futuras es necesariamente presente, y no futura, y su objeto es una acción que en el presente todavía no hemos llevado a cabo: “Pero sí sé con certeza que muchas veces programamos nuestras futuras acciones. Y sé también que esta programación es presente, a pesar de que la acción programada no exista todavía porque es futura. Comenzará a existir cuando la acometamos y pongamos por obra, porque entonces ya no será futura, sino presente.”

Al igual que mi existencia presente excluye la existencia del presente de mi niñez, la identidad del yo que anticipa la acción futura y el yo que habrá de realizar esa acción en un presente posterior excluye la posibilidad de interpretar la anticipación del futuro como la visión de un presente venidero que ya existe. Además, la anticipación misma nos muestra el futuro como un tiempo en que podemos actuar de diferentes maneras, es decir, los eventos futuros se nos muestran como aún no existentes. Esto lleva a san Agustín a invertir el uso del argumento de que “no se puede ver sino lo que existe”, que ahora se emplea en el sentido de que el futuro mismo no puede ser visto. En consecuencia, tiene que buscar una explicación alternativa de cómo no sólo podemos anticipar nuestras propias acciones, sino también aquellos acontecimientos futuros que no están en nuestra mano. Hay que explicar la pre-visión del futuro no como una visión del futuro mismo, sino como una visión de algo presente. Pues bien, esa anticipación del futuro se hace posible en virtud de que los acontecimientos muestran ciertas regularidades y siguen ciertas leyes, por lo cual los hechos presentes

y pasados nos permiten conocer de antemano el curso del futuro: “Cuando se dice, por ejemplo, que se ven las cosas futuras, no son las mismas cosas futuras que se ven, sino a lo más sus causas o signos, que existen ya. En consecuencia, ya no son futuras, sino presentes a los que las ven, y por medio de ellas la mente puede formar un concepto de cosas que todavía son futuras y es así cómo es capaz de predecirlas. Estos conceptos existen ya, y al verlos presentes en su pensamiento, la gente puede predecir los hechos actuales que representan.”

Los *signos* presentes del futuro lo son en virtud de una regularidad en la sucesión de ciertos acontecimientos. Esta regularidad nos hace asociar a un evento A, al que regularmente ha sucedido otro evento B, este evento como viniendo después de él. Por eso, cuando ocurre A, estamos esperando la ocurrencia de B. De esta manera, la regularidad nos permite, pues, comprender A como signo de B y anticipar este último. La experiencia de A como presente suscita así la anticipación del evento futuro B. Pues bien, el que un acontecimiento sea signo de otro requiere que entre ellos haya algún tipo de *nexo causal*.³⁴⁹ Este nexo no tiene por qué consistir en que el evento anterior sea causa del efecto posterior, ni siquiera una causa más o menos remota. Por ejemplo, el acontecimiento B puede tener la misma causa que A, sin que A mismo sea su causa. Y también puede haber una condición adicional que vincule diferentes eventos que en sí mismos no guardan ninguna relación causal. Si alguien tiene la costumbre de tomarse un café después de la comida, el hecho de que esté comiendo nos indica que pronto se tomará un café, sin que el primer hecho sea propiamente causa del segundo.

San Agustín ilustra la previsión del futuro con dos eventos unidos por un nexo causal indirecto: “Lo explicaré con un ejemplo tomado de la infinita multitud de objetos. Contemplo la aurora, anuncio que va a salir el sol. Lo que veo está presente; lo que anuncio, futuro. Lo que no es futuro es el sol -que ya existe-, sino su nacimiento, que todavía no se ha producido. Pero no podría predecir la salida del sol si no tuviera en mi mente una imagen del mismo, como la que tengo en este momento cuando hablo de él. Ni la aurora, que contemplo en el cielo, es la salida del sol, aunque le preceda. Tampoco lo es la imagen que retengo en mi alma del nacimiento del sol. Tanto la aurora como la salida se ven en el presente; por eso puedo predecir la salida, que es futuro.” El acercamiento del sol es la causa común de la aurora y de la posterior salida del sol. Entre estos dos eventos hay, por eso, un auténtico vínculo causal que

³⁴⁹ Meiering observa acertadamente que este nexo causal se opone al que une las imágenes de memoria con el pasado: mientras que el pasado se conoce a través de sus *efectos*, el futuro se conoce a través de sus *causas*. Con todo, Meiering no tiene suficiente cuidado en distinguir entre las causas mismas y sus representaciones mentales. Para san Agustín, ciertamente no tendría sentido decir que las causas o signos del futuro están “en la mente” (véase la nota anterior). Por eso, no hay una perfecta analogía entre ambos nexos causales, ya que las imágenes de memoria guardan un auténtico vínculo causal con el pasado mismo (son sus efectos, si bien a través de nuestras percepciones), mientras que las vivencias que nos anuncian el futuro no son causas de éste. (Cf. E. P. Meiering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit*, p. 69.) En virtud de esta asimetría, el alma puede tener una intuición del pasado, pero no del futuro: las intuiciones presentes no nos permiten una intuición del futuro en el sentido en que las imágenes de memoria, procedentes de percepciones previas, nos permiten una intuición de lo ocurrido en el pasado. En este sentido afirma Jean Guitton (*Le temps et l'éternité chez Plotin et chez Saint Augustin*, p. 264): “el vidente no ve el futuro: sólo contempla ciertas imágenes, ya sea porque están presentes en él o se le presentan en un momento determinado. Para que esas imágenes se conviertan en signos, aún hace falta que Dios revele su sentido... El alma ve, pero ver no es adivinar.”

convierte el primero de ellos en signo del segundo. En cualquier caso, ese vínculo causal no tiene por qué conocerse, basta con asumir que hay alguno. (De otro modo no habría ninguna razón de creer que el primer evento será seguido por el segundo.) Lo que sí es necesario es haber observado la sucesión regular de los dos eventos y haber asociado un evento con el otro. De esta manera, la experiencia del uno suscita la “imagen” o el recuerdo del otro y nuestra experiencia pasada de su sucesión regular nos hace creer que también la siguiente vez que experimentamos el primero de ellos el segundo evento va a ocurrir. Así es como podemos tener representaciones que anticipan acontecimientos futuros. Estas representaciones consisten, pues, en “imágenes” presentes que proceden de nuestra memoria de acontecimientos iguales que hemos experimentado anteriormente. Nos acordamos de que siempre después de la aurora salía el sol y creemos en una conexión regular entre los dos acontecimientos, de modo que la visión de la aurora nos hace anticipar la salida del sol. La representación de este evento, evocada por la visión de la aurora y procedente de la memoria y de la asociación, se convierte así en la anticipación de un acontecimiento futuro.

Capítulo 19. Una vez aclarada la anticipación del futuro tal como forma parte de nuestra vida cotidiana, san Agustín prosigue ocupándose de aquella previsión del futuro que se manifiesta en las profecías, cuya fuente es la revelación divina. A esa visión profética ya se refiere sin duda el argumento en favor de la existencia del futuro que encontramos en el capítulo 17: “Porque si el futuro no existe, dónde lo vieron los que predijeron el porvenir?”

En principio, podría parecer que el conocimiento divino del curso temporal del mundo del que san Agustín habla anteriormente, permite dar cuenta de la posibilidad de una revelación del futuro a los profetas. Dado que Dios posee un conocimiento eterno y atemporal en el que todos los tiempos están presentes a la vez, ese conocimiento, se diría, es lo que hace posible que Dios revele a los profetas el futuro, revelando a ciertas personas su saber acerca del porvenir. Sin embargo, una tal revelación plantea de nuevo el problema de la relación entre la eternidad de Dios y el transcurso del tiempo. Este problema adopta ahora la forma de que el futuro tiene que revelarse en el tiempo, a saber, en un presente anterior a ese futuro, es decir, *cuando éste todavía no existe*. Por ello, el futuro no puede revelarse en el tiempo tal como lo conoce Dios, pues entonces ya no sería futuro, sino que ha de revelarse como un tiempo que todavía no existe. Otra vez nos encontramos, por tanto, ante la dificultad de cómo salvar el abismo que parece abrirse entre la eternidad, entendida como un presente que no pasa (*nunc stans*), y el flujo temporal, consistente en una continua alteración del presente.

Hablando de la revelación de las cosas futuras a los profetas, san Agustín pregunta a Dios: “¿cómo las revelas si para ti nada es futuro?” El problema que plantea la revelación del futuro consiste precisamente en que, según san Agustín, *para Dios nada es futuro*. Para revelar el futuro, el tiempo estático que Dios conoce en su eterno presente tiene que convertirse en el tiempo dinámico en que se sitúa la existencia humana, y esta conversión parece requerir que Dios entre en relación con el dinamismo temporal. Dios tiene que adoptar, por así decir, el punto de vista temporal

de los hombres para revelar *en* un tiempo determinado otro tiempo posterior como venidero. Y el momento de esta revelación no es una parte del tiempo considerado *sub specie aeternitatis*, sino considerado *sub specie temporis*, es decir, la revelación es un acontecimiento que por su mismo sentido entraña una perspectiva temporal y pertenece a ese momento *en cuanto que llega a ser el momento presente*. Por eso, la revelación del futuro sólo puede situarse en un tiempo pasajero y fluyente, la revelación del futuro no es simplemente un evento que se sitúa en un determinado momento del tiempo, sino que es propia de ese momento *en tanto que llega a ser presente*, es decir, en tanto que es un presente pasajero que se distingue del pasado y del futuro que se revela en él. El 'cuándo' aquí en juego ya no es meramente el 'cuándo' que distingue un momento del tiempo del otro, sino un 'cuándo' que distingue el ser-presente de un momento del tiempo de su ser pasado y futuro.

La revelación del futuro constituye una relación *entre* Dios y el hombre. Esta relación entraña lados radicalmente heterogéneos, pero inseparables, uno de los cuales es necesariamente temporal y pasajero. La revelación del futuro forma parte de la vida del profeta quien la recibe y transmite, y en virtud de esta participación necesaria del hombre, esa revelación tiene que adoptar necesariamente la forma de la existencia temporal. Desde el punto de vista del profeta, la visión del futuro ocurre en un determinado momento del tiempo de su vida, no antes ni después. Es más, Dios no sólo revela el porvenir en algún momento del tiempo, sino que lo revela *cuando ese momento ha llegado*, es decir, cuando es el momento presente. Otra vez, la eternidad y el tiempo parecen inconmensurables. Si nuestra vida es un transcurso irreductible en que el presente no es relativo, sino único y absoluto, tal como san Agustín lo sostiene a propósito del ejemplo de la niñez, cuya existencia es incompatible con la de nuestra edad adulta, entonces ese carácter absoluto e irreductible de nuestro presente pasajero se transmite a la revelación y, por ende, también a la parte que Dios tiene en ella. ¿Cómo, entonces, no decir que también para Dios hay una diferencia entre el presente, el pasado y el futuro? Si el pasar del tiempo es una diferencia irreductible y absoluta (no relativa a ningún punto de vista), de modo que sólo puede haber un único presente, siempre diferente, en que nosotros vivimos nuestra vida, ¿no tiene que ser ese presente único y pasajero también para Dios? Y en este caso, ¿no hay que decir que también para Dios el tiempo es dinámico y pasajero?³⁵⁰

Decir que el futuro no existe y sostener a la vez que para Dios todo el tiempo está presente de manera estática parece difícilmente compatible. Cabría pensar, desde luego, que la no-existencia del futuro se afirma sólo *sub specie temporis*, desde el punto de vista de aquel tiempo que precede al tiempo revelado que es su porvenir. Con todo, a la luz de lo anteriormente dicho por san Agustín parece claro que su afirmación de la no-existencia del pasado y futuro no se refiere simplemente al hecho de que, en cada presente, sólo exista aquello que existe en ese presente. Por eso, la

³⁵⁰ Mucho más tarde tales consecuencias han sido sacadas explícitamente por Franz Brentano, quien insiste en que el pasar del tiempo conlleva un cierto cambio y una sucesión en el seno del conocimiento divino. Cf. Brentano, *Philosophische Untersuchungen über Raum, Zeit und Kontinuum*, p. 105 ss. y *Vom Dasein Gottes*, p. 408 y 457. El pensamiento medieval no parece prestar atención a este problema. Por ejemplo, Tomás de Aquino sostiene la misma tesis que san Agustín. Véase *Summa contra gentiles*, I, c. 66, 7.

revelación del futuro parece enigmática: “Muy lejos de mi comprensión está este tu modo de enseñar. No llego ni llegaré nunca a comprenderlo por mis propias fuerzas. Pero con tu ayuda lo podré. Pues tú harás que yo vea...” Sin una tal ayuda, nosotros no nos podemos poner en el punto de vista de la eternidad para comprender su relación con el pasar del tiempo ni saber cómo el tiempo se presenta desde ella: “¿Quién, entonces, bastará a detener el entendimiento humano y hacer que se vea cómo la eternidad -que no es futura ni pasada, permaneciendo estable- apunta a los tiempos pasados y futuros? ¿Acaso puede mi mano hacer esto? ¿Puede la mano de mi boca conseguir tan ardua empresa por medio de sus palabras (11)?”

Con todo, las dificultades que plantea la comprensión del tiempo *sub specie aeternitatis* no nos impiden considerar el problema de la revelación del futuro desde nuestro punto de vista temporal. El futuro es el tiempo que aún no se ha realizado y en este sentido no existe. Por lo tanto, revelar el futuro como tal es revelar un tiempo que no existe, y “mal puede revelarse lo que todavía no existe”. ¿Qué es, pues, lo que se revela cuando se revela el futuro? Si el tiempo que conoce Dios no es futuro y el futuro no puede revelarse porque no existe, cabe preguntarse si también la revelación del futuro ha de entenderse de la misma manera que la anticipación en sentido ordinario: “¿O es que sólo revelas los signos presentes de las cosas que han de venir?”

Presencia y ausencia de pasado y futuro

20. Aunque no existe ni el pasado ni el futuro, es innegable que existe nuestra *conciencia del pasado y futuro*. Es más, pasado y futuro tampoco son simplemente nada, sino que son aquello a lo que se refiere esa conciencia, es decir, son sus objetos. Estos últimos se dejan considerar de manera doble: en tanto que objetos *reales* y en tanto que *objetos* para nosotros, es decir, correlatos objetivos de nuestras vivencias. Esta diferencia es de una importancia fundamental en el terreno de la conciencia del tiempo, donde se une de manera inseparable a la diferencia introducida por el pasar del tiempo.³⁵¹

Pues bien, en tanto que los objetos son correlatos de la conciencia, son *simultáneos* a ésta, incluso si son acontecimientos pasados y futuros o incluso si son el tiempo pasado o futuro como tales. Aunque el pasado y el futuro no existen como el presente pasado que fue y el presente futuro que será, sí son objetos o correlatos de nuestra conciencia presente. El pasado y el futuro existen precisamente como tales correlatos: su existencia, por paradójico que parezca, es una existencia presente. De esta manera, san Agustín cree haber encontrado el sentido en que el pasado y el futuro pueden existir. El pasado y el futuro son lo que son en el presente, como correlatos de nuestra conciencia presente. Su existencia presente no es, sin embargo, una existencia *como* presente, sino como pasado o futuro. Esta diferencia le lleva a san Agustín a introducir su famosa distinción entre un presente de lo pasado, de lo presente y de lo futuro: “Lo claro y evidente ahora es que ni existe el futuro ni el

³⁵¹ Este va a ser un problema fundamental de la cuarta y última parte del presente trabajo, en la que intentaremos mostrar cómo Husserl llega a concebir la intencionalidad como una correlación en la que se incluye el objeto. Véanse para ello sus capítulos 4, 5 y 7.

pasado. Tampoco se puede decir con exactitud que sean tres los tiempos: pasado, presente y futuro. Habría que decir con más propiedad que hay tres tiempos: un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes y un presente de las cosas futuras.”³⁵²

El pasado y el futuro sólo existen *para nosotros*, como objetos nuestros. Lo pasado y lo futuro no están presentes en el mundo real, pero sí ante la mirada retrospectiva y prospectiva del alma. Como ya sostuvo Aristóteles, la singular presencia de los objetos para el alma -que posteriormente se llamará intencionalidad- permite también una presencia de lo no-presente en sentido temporal. El presente del alma se transfiere también a su correlato y así confiere una cierta existencia presente a aquello que ya no es o aún no es, en tanto que puede ser un correlato de la conciencia.³⁵³ En este sentido, el alma puede entenderse como el lugar o la sede de la existencia de lo no-presente: “Estas tres cosas existen de algún modo en el alma, pero no veo que existan fuera de ella. El presente de las cosas idas es la memoria. El de las cosas presentes es la percepción o visión. Y el presente de las cosas futuras la espera.” En realidad, san Agustín no quiere identificar el pasado con nuestra memoria de él ni afirmar que el futuro mismo consista en la vivencia de esperarlo; más bien, quiere decir que el pasado es *aquello que* es recordado en la memoria y el futuro es *aquello que* esperamos en nuestras expectativas, a saber: lo recordado y lo esperado en tanto que tales. Lo recordado y lo esperado no existen fuera del alma y son lo que son como correlatos de la memoria y la espera, cuya existencia se reduce a su presencia ante el alma. En virtud de su correlación con la memoria y la espera, lo pasado y lo futuro ‘existen’ como tales en el mismo presente que los actos de memoria y espera. Esta situación se deja describir diciendo que el presente de lo esperado y lo recordado consiste en su ser recordado o esperado en un acto presente de memoria o espera, por lo cual cabe decir que el presente de lo pasado y futuro es el presente de nuestro recordarlo o esperarlo.

Con todo, lo recordado y lo esperado como tales no son correlatos de mi memoria o espera, sino acontecimientos del mundo pasado y futuro, esto es, del mundo que fue o será presente, pero que actualmente no lo es. No hay que olvidar que los objetos de la espera y del recuerdo son precisamente el pasado y el futuro mismos, y sólo porque son en el presente objetos nuestros es posible que san Agustín niegue su existencia. Mi infancia de la que me acuerdo ahora sigue siendo aquella infancia pasada que ya no existe. El ser de mi infancia, como es obvio, no puede consistir en su ser recordada ahora. No obstante, san Agustín intenta comprender el pasado y el futuro como correlatos de nuestra conciencia de ellos. Dado que el pasado y el futuro sólo ‘existen’ en tanto que son en el presente objetos de una conciencia, no existen propiamente como *tiempos* diferentes del tiempo presente: “Podría hablarse de tres tiempos -pasado, presente y futuro- como se habla ordinariamente, aunque de manera impropia. Bueno, dejémoslo pasar. (...) Pocas cosas son realmente las cosas

³⁵² Esta es, pues, la exposición de lo que Ricoeur llama el presente triple. Cf. *Temps et récit I*, p. 27.

³⁵³ En el capítulo 5 de la cuarta parte volveremos sobre el sentido de esa extraña simultaneidad del objeto con la conciencia que hace que aun objetos no-presentes pueden formar parte del presente como objetos de nuestras vivencias.

dichas con propiedad. La mayor parte de forma incorrecta. No obstante, se entiende lo que queremos decir.”

Aquí, san Agustín nuevamente reduce la existencia del tiempo a la existencia de un mero correlato objetivo del alma. Es más, san Agustín no distingue claramente entre esa ‘existencia’ *para* el alma o relativa al alma que consiste en ser objeto de un acto mental, por una parte, y la existencia *en* el alma. En virtud de esta indistinción, san Agustín puede identificar el pasado y el futuro con la memoria y la espera, lo cual le lleva ahora a sostener que, hablando con propiedad, los tres tiempos no son sino diferentes modalidades del presente del alma. También Aristóteles había afirmado que la existencia del pasado y el futuro es una existencia relativa al alma, pero sin por ello asimilar la existencia del tiempo a la del alma y sus actos de memoria y espera. La razón de que san Agustín borre la diferencia de una existencia en el alma y para el alma es que él se centra principalmente en el pasado y futuro tal como se presentan en el recuerdo y la expectativa, es decir, en nuestra experiencia intuitiva del tiempo. La presencia intuitiva del pasado y futuro tiene lugar en las vivencias de memoria y espera, las cuales a su vez no son sino presencia del tiempo pasado y futuro. Por esta unidad inseparable de vivencia y objeto en la experiencia intuitiva del tiempo, es comprensible que san Agustín asimile la existencia del tiempo a la existencia de los actos mentales. En cambio, el paradigma de la medición del que parte Aristóteles se refiere a un acceso mucho más indirecto al tiempo. La correlación entre el tiempo medido y la actividad de medirlo es una correlación entre dos lados heterogéneos y separados. Por ello, si el tiempo se entiende como lo medido en una medición, nadie confundiría fácilmente el medir y aquello que se mide. En cambio, la presencia intuitiva del tiempo *para* el alma (o ante el alma), combinada con su no-existencia *fuera* del alma, se interpreta casi forzosamente como su presencia *en* el alma.

San Agustín se refiere a la presencia del pasado y el futuro en nuestra intuición, como correlatos de nuestra conciencia intuitiva. Esta presencia y ‘existencia’ del pasado y el futuro en tanto que objetos de nuestra conciencia presente se opone a la ausencia y no-existencia que les es propia en sí mismas. La paradoja con la que nos encontramos aquí es, pues, que el pasado y el futuro, supuestamente no-existentes, existen como correlatos presentes de la conciencia. Al fin y al cabo, el pasado y futuro presentes en mi recuerdo y mi espera son el tiempo que ya no es y el tiempo que aún no es. A la luz de esta identidad entre el tiempo no-existente y el tiempo existente, la dicotomía que quiere establecer san Agustín entre una y otra comprensión del pasado y futuro parece inadecuada, y él mismo lo parece sentir al no querer oponerse a hablar de tres tiempos, a pesar de parecerle “impropio”.

El pasado y el futuro son un presente que fue o un presente que será. El tiempo que ahora es pasado y futuro es el mismo que anteriormente fue tiempo presente o posteriormente lo será. Esta identidad del pasado y el futuro con el presente que fue o será se reduce a su existencia presente como un pasado recordado o futuro esperado, ya que sólo como objetos del recuerdo y de la espera existen el pasado y el futuro en tanto que tales. Sin embargo, es esencial al pasado y al futuro que su existencia no se limita a su existencia presente y es idéntica a su existencia como un presente diferente. El pasado y el futuro trascienden su existencia presente como objetos del recuerdo y de la espera: su ser no consiste principalmente en su ser recordado y

esperado, sino que se recuerdan precisamente como tiempos que fueron o serán presentes. Cuando espero las vacaciones del verano, no estoy esperando esas vacaciones en tanto que futuras, que no tengo que esperar, sino su existencia como presentes. Y como san Agustín señala, cuando me acuerdo de mi niñez, me acuerdo del presente cuando yo era niño, y no del estado en que esa niñez ya es pasada y yo soy una persona adulta. El pasado y el futuro no son, en realidad, lo que son ahora en mi memoria y espera, sino que son los presentes que fueron o que serán. El recuerdo y la espera constituyen precisamente nuestra manera de relacionarlos con esos presentes que ahora no son. Al recordar o esperar transcendemos nuestro presente hacia un presente diferente que fue o está por venir. El tiempo recordado o esperado se vive, pues, como un tiempo que anteriormente fue presente o que posteriormente lo será. Por así decir, el verdadero ser de ese tiempo es su presencia ausente, no su ausencia presente. El presente que es esperado como futuro y recordado como pasado existe de manera propia cuando es presente y como tal presente es el objeto del recuerdo y de la espera. La paradoja con la que san Agustín se encuentra consiste, por tanto, en que nos referimos al pasado y al futuro como siendo en sí mismos trascendentes a su ser recordado o esperado en el presente, a pesar de que su existencia como pasado y futuro consiste precisamente en ser recordado y esperado.

La medición de los intervalos temporales

Capítulo 21. Tras haber establecido que no es posible explicar nuestro conocimiento de los intervalos temporales asumiendo la existencia del pasado y futuro, san Agustín retoma su tesis de que medimos el tiempo en su transcurso: “Sólo cuando está pasando, el tiempo puede sentirse y medirse. Una vez pasado, ya no puede, porque no existe (16).” A esta frase se refiere el comienzo del capítulo 21: “Acabo de decir que medimos el tiempo cuando pasa.” Mientras que el largo paréntesis de los capítulos 17-20 procura aclarar cómo la no-existencia del pasado y el futuro es compatible con el hecho de que tengamos un conocimiento intuitivo de estos tiempos, ahora san Agustín se enfrenta a la cuestión paralela de que la medición de los intervalos de tiempo parece implicar que esos intervalos existen, puesto que “lo que no existe <no> se puede medir (16)”. Retomando las consideraciones del capítulo 16, san Agustín parte del hecho de que se midan los intervalos temporales y vuelve a repetir que el tiempo sólo puede medirse cuando pasa por el presente, ya que el pasado y el futuro no existen: “Decía, pues, que medimos el tiempo según va pasando. Y si alguno me pregunta: ‘¿Cómo lo sabes?’, le responderé sencillamente: ‘Lo sé porque lo medimos. No podemos medir lo que no existe, y el pasado y el futuro no existen.’” Por otra parte, sólo se puede medir aquello que tiene magnitud, y puesto que el presente no tiene duración, los intervalos de tiempo pertenecen necesariamente al pasado o el futuro (cf. 15). Este es el dilema que san Agustín aborda de nuevo en el capítulo 21, preguntándose por el modo de ser de los intervalos de tiempo y por la posibilidad de su medición.

Si medimos los tiempos cuando pasan por el presente, hay que dar cuenta de cómo el pasar del tiempo “nos permite hablar de un intervalo de tiempo doble en

relación con otro. O que los dos son de igual duración. Y así cosas semejantes que se dicen cuando medimos las partes del tiempo.” Para entender cómo el tiempo se mide al pasar, hay que entender primero en qué consiste ese singular movimiento que es el pasar del tiempo. Como ya puso de relieve Aristóteles, toda transición se define por dos términos, un ‘desde donde’ y un ‘hasta donde’, es decir, un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*.³⁵⁴ Puesto que todo pasar se da entre dos ámbitos diferentes, también el pasar del tiempo por el presente consiste necesariamente en una transición desde un ámbito a otro. Además, toda transición no sólo entraña un principio y un fin, sino también aquello que se encuentra en medio de éstos y que permite la transición del uno al otro. Por eso, san Agustín se pregunta cuáles habrán de ser esos tres términos en el caso del tiempo: “Pero mientras lo medimos, ¿de dónde viene, por dónde pasa y adónde va?” La respuesta es obvia y también es obvio el problema que plantea: “¿De dónde, sino del futuro? ¿Por dónde, sino a través del presente? ¿Adónde, sino al pasado? Luego viene de lo que aún³⁵⁵ no existe, pasa por lo que no tiene duración y se dirige hacia lo que ya no es.” Dado que el pasado y el futuro no existen, la transición temporal a través del presente consiste en una transición del no-ser al ser y de éste al no-ser. Además, el ser por donde el tiempo transita del no-ser (como futuro) al no-ser (como pasado) no dura lo más mínimo.

Como es obvio, una tal transición parece imposible. Ante todo, los ámbitos “desde dónde” y “hacia dónde” se da esa transición no existen. Una transición de algo a nada o de nada a algo ya no es una transición; ni siquiera puede considerarse una generación o corrupción en sentido aristotélico, cuyo punto de partida y cuyo resultado existen y la cual entraña la permanencia de algún sustrato material.³⁵⁶ Solamente de aquello que se mueve de un punto de partida hacia un fin puede decirse que *pase* a través de algún término medio. Pero si el pasado y el futuro no son, tampoco puede haber una transición del uno al otro. Una transición del no-ser al ser y del ser al no-ser parece absurda por principio, como ya lo afirmó Parménides, precisamente porque el no-ser no es un ámbito y no puede dar origen a nada ni acoger nada.³⁵⁷ Además, parece igualmente absurdo asumir una llegada al ser que

³⁵⁴ Como pusimos de relieve en su momento, esta estructura se articula con la famosa fórmula *ek tinòs eis ti*. Sobre esta fórmula, cf. Heidegger, *Grundprobleme*, p. 343.

³⁵⁵ La traducción erróneamente pone “ya” (p. 313).

³⁵⁶ Cf. *De generatione et corruptione*, I, 4, especialmente 320 a 1 s. Como lo expresa A. Millán-Puelles: “Todo cambio es un tránsito desde un modo de ser a otro, y el no-ser no es una manera de ser.” (*Léxico filosófico*, p. 281. Sobre la materia como sustrato del cambio sustancial, cf. p. 285.)

³⁵⁷ Cf. *Parménides*, fragmento B 8 DK, 6-10. Resulta interesante que Parménides hable aquí también de la sinrazón de salir de la nada antes o después, planteando así, desde una perspectiva puramente ontológica, el problema del origen del ser. La división entre el ser finito del mundo y el ser eterno de Dios, junto con el pensamiento de una creación *ex nihilo*, transforma este problema en la cuestión de san Agustín. Sin embargo, la respuesta ‘sin tiempo no hay antes ni después’ no parece adecuada para la versión parmenídea del problema, ya que no hace comprensible el hecho de que el mundo tenga un comienzo y no exista *ab aeterno*. Esto es lo que llevó en la edad media a una discusión renovada sobre la cuestión de la eternidad del mundo. Por ejemplo, Tomás de Aquino sostuvo la tesis de que la existencia eterna del mundo es, en principio, una tesis más plausible que aquella de que el mundo tiene un comienzo. Según el Aquinate, el que la existencia del mundo tenga un comienzo es meramente una verdad de fe, inalcanzable por la razón. (Cf. *De aeternitate mundi*, en: *Über die Ewigkeit der Welt*, p. 96.)

desemboque en una existencia sin duración alguna, es decir, una existencia limitada a un instante. El paso del no-ser al ser sería así el paso a un ser que nunca plenamente llega a existir y cuya existencia se limita a su conversión inmediata en un no-ser.

Podríamos preguntarnos si cabe evitar estos absurdos mediante una interpretación diferente de la *dirección* de la transición temporal. Esta transición no forzosamente tiene que entenderse como yendo desde el futuro al presente y pasado, sino que puede concebirse también como yendo en dirección inversa, esto es, desde el pasado y presente hacia el futuro. En este caso, entendemos la transición temporal no como un movimiento del tiempo que pasa por el presente, sino como un movimiento del presente que se mueve a través del tiempo. Si la transición temporal se lleva a cabo desde el presente y consiste en el paso de un presente a otro, al parecer podemos entenderla como una transición que parte de lo que es y se dirige a lo que va a ser, esto es, como una transición del ser al ser, sin involucrar el no-ser. En lugar de decir que el futuro se acerca al presente se dirá entonces que el presente va al encuentro del futuro, de modo que no es el futuro el que se convierte en presente, sino que éste se convierte en un nuevo presente que antes era futuro.

En efecto, esta descripción corresponde a una transición continua, en virtud de la cual Aristóteles pudo dar cuenta de la continuidad del movimiento. La identidad permanente del móvil hace posible su transición continua de un estado a otro, a pesar de que los estados anteriores dejan de existir y los estados posteriores aún no son. Con todo, esta transición continua de un modo de ser a otro, que efectivamente es una transición del ser al ser, no es propia del *tiempo*, sino del sustrato que permanece idéntico a través de él. En cambio, los estados sucesivos pasan del no-ser al ser y de éste al no-ser. En cuanto afecta al pasar del *tiempo*, nos encontramos, pues, ante la misma situación de un paso del ser al no-ser. Lo que estamos considerando no es la transición *del* presente, sino la transición entre *los* presentes, y esta transición sigue siendo, descríbasela como se la describa, una transición entre el ser y el no-ser, puesto que los presentes pasados son presentes que han dejado de ser y los presentes futuros son presentes que aún no son. El presente actual no se convierte en un presente futuro, sino que deja de ser presente para que vivamos un presente futuro.

No importa si es el tiempo que se acerca desde el futuro y se aleja hacia el pasado o si somos nosotros quienes nos acercamos al futuro alejándonos del pasado: siempre nos encontramos con la misma transición absurda entre el ser y el no-ser a través de un ser sin permanencia alguna. La razón de que san Agustín no considere la posibilidad de invertir la descripción del pasar del tiempo y entender éste a partir del presente consiste precisamente en que él no está interesado en el cambio del presente como tal, sino en el cambio del futuro en presente y de éste en pasado. Las dos formas posibles de concebir la transición temporal sólo difieren en que cabe concebirla bien desde el punto de vista del tiempo, bien desde el punto de vista del presente, entendido éste como el presente permanente de nuestra existencia. Pero

Cf. también la misma tesis en Boecio de Dacia, *De aeternitate mundi*, V (*Über die Ewigkeit...*, p. 128 y p. 150).

aun en este último caso, la transición temporal significa necesariamente la conversión del presente en pasado y del futuro en presente.³⁵⁸

También la tesis de que medimos los tiempos en su pasar por el presente se enfrenta, pues, con el problema de la no-existencia del tiempo. Esto nos pone otra vez ante el problema de cómo el tiempo puede tener magnitud y ser medido. Lo que medimos son intervalos de tiempo, y éstos tienen que existir de alguna manera para poder ser medidos. Pero el que sean intervalos de *tiempo* significa, al parecer, que no pueden existir. Por consiguiente, nos encontramos ante un dilema. No es posible medir el futuro ni el pasado porque no existen, y tampoco es posible medir el presente porque no puede albergar ningún intervalo de tiempo. Los intervalos de tiempo no pueden medirse ni cuando son futuros o pasados, porque entonces no existen, ni cuando pasan por el presente, ya que entonces no tienen ninguna magnitud y no son intervalos.

³⁵⁸ H. Conrad-Martius ofrece en su libro *Die Zeit*, pp. 16 ss. un análisis de la relación entre estos dos puntos de vista, considerándolos equivalentes. El que experimentemos el tiempo desde el uno o el otro depende, según ella, del sentido vital de los eventos futuros. De esta manera, el presente parece ir al encuentro del futuro en el caso de un evento deseado, mientras que un evento desagradable más bien se vive como acercándose desde el futuro a nuestro presente (*ibid.*, p. 27 s.).

Capítulo 3: El tiempo y el alma

El sentido de la cantidad temporal

Capítulo 22. También la cuestión de cómo podemos medir el tiempo parece haber desembocado en un dilema. Si bien la razón humana, y solamente ella, debe poder “solucionar este intrincadísimo problema”, necesita ayuda para encontrar su camino. La misma idea ya aparece en el capítulo 19 a propósito del problema de la revelación del futuro, pero lo nuevo es que san Agustín ahora se dirige expresamente a Dios para pedirle ayuda. A este propósito, recuerda la motivación teológica de su meditación sobre el tiempo: “¿A quién he de dirigir mis preguntas? ¿A quién sino a ti he de confesar mi ignorancia con más provecho? Pues mi ardiente deseo de estudiar tus Escrituras no es molesto para ti. Concédeme lo que deseo, pues lo deseo de veras y esto es don tuyo. ... Concédeme conocer esto que te pido, pues me he propuesto conocer este misterio y *me cuesta muchísimo trabajo*³⁵⁹ hasta que tú me lo manifiestes.” Fue la frase del libro Génesis que dice que ‘en el principio Dios hizo el cielo y la tierra (cf. cap. 3)’ la que planteó el problema de cómo entender el sentido temporal de ese principio; este problema llevó a la cuestión de la naturaleza del tiempo, la cual llevó al dilema al que hemos llegado.

El hecho “tan familiar y tan misterioso” de existir para nosotros magnitudes temporales hace recaer nuevamente la atención sobre la familiaridad del tiempo y su unión con el carácter misterioso del tiempo, con lo cual se vuelve misteriosa esta familiaridad misma: “Tenemos siempre en nuestros labios la palabra ‘tiempo’ y ‘tiempos’. Decimos por ejemplo: ‘¿En cuánto tiempo dijo aquél esto?’ ‘¿Cuánto tiempo tardó aquel otro en hacerlo?’ ‘¿Cuánto tiempo hace que no lo he visto!’ ‘Esta sílaba larga tiene doble duración que una breve.’ Éste es el lenguaje que usamos o que oímos. Lo entendemos y somos entendidos. Este modo de hablar es muy claro y habitual. Sin embargo, su significado se nos oculta de tal manera que su descubrimiento es siempre novedad.” La familiaridad de las palabras y su significado se opone, pues, a que este significado nos es opaco y requiere ser explicado como si fuera nuevo y desconocido. Para arrojar luz sobre el enigma de las magnitudes temporales, san Agustín aduce aquí una serie de expresiones muy familiares que se refieren a la magnitud temporal. El tiempo se divide en ‘tiempos’ que son más o menos largos o cortos, y este aspecto cuantitativo del tiempo es precisamente el que habitualmente nos interesa. En cierto modo, el tiempo (o la duración temporal) no sólo parece *tener* cantidad o magnitud, sino que se deja entender como *siendo* un tipo de cantidad o magnitud. El aspecto cuantitativo del tiempo también lo subrayan Aristóteles al afirmar que el tiempo es una cantidad del movimiento y los escolásticos al subsumir el tiempo bajo la categoría de la cantidad.

Sin embargo, no hay que olvidar que el tiempo no es, sin más, una cantidad o magnitud, sino precisamente aquel tipo de cantidad que se caracteriza por las diferencias temporales. Es más, decimos muchas cosas del tiempo que no tienen directamente que ver con su carácter cuantitativo, por ejemplo, que el tiempo pasa y

³⁵⁹ Sal 73, 16.

que se divide en futuro, presente y pasado. Ahora bien, son precisamente estas características 'cualitativas' (o no-cuantitativas) del tiempo que parecen difícilmente compatibles con su carácter cuantitativo. Los 'tiempos' en plural son *cantidades* de tiempo en tanto que son partes del tiempo en singular; pero precisamente por ser cantidades de *tiempo* no parecen poder ser cantidades. Paradójicamente, la índole cualitativa o naturaleza del tiempo parece oponerse a su ser una cantidad. Aunque el ser una magnitud o cantidad forma parte de la naturaleza misma del tiempo, resulta difícilmente compatible con las propiedades que determinan la índole cualitativa de esa magnitud o cantidad. Los demás rasgos del tiempo parecen excluir su ser una cantidad que, sin embargo, es constitutivo de la índole misma del tiempo.

Las facetas de la cantidad temporal son diversas. Un mismo proceso puede durar más o menos tiempo, dependiendo de la velocidad con la que se lleve a cabo. El ejemplo de san Agustín es que podemos decir lo mismo en más o menos tiempo o podemos tardar más o menos tiempo en hacer algo. En el caso de acciones como éstas, la cantidad del tiempo se muestra, además, como algo que puede estar en nuestra mano. En segundo lugar, la cantidad del tiempo también puede ser propia de una *distancia* temporal que separa un evento de otro o que separa nuestro presente de un acontecimiento pasado o futuro. En tercer lugar, la cantidad temporal puede consistir en una *proporción* entre diferentes duraciones. Esta enumeración de diferentes formas en las que se muestra el aspecto cuantitativo del tiempo seguramente no pretende ser exhaustiva, pero sí sirve para ilustrar en qué sentido se considera el tiempo como una cantidad. Sin embargo, la naturaleza de esa cantidad misma resulta difícilmente comprensible, al igual que nuestro conocimiento de ella. Entendemos las expresiones que se refieren a la cantidad temporal, sabemos cómo se usan, pero no sabemos lo que es esa cantidad misma. Otra vez nos encontramos, pues, con la famosa paradoja puesta de relieve por san Agustín (y antes de él por Heráclito y Platón) que lo familiar nos resulta extraño y no comprendemos las palabras que usamos a diario, como si su significado nos fuera desconocido.

Puesto que es la naturaleza de la cantidad del tiempo la que se ha vuelto incomprensible, conviene preguntarse qué tipo de cantidad es propia del tiempo y qué es el tiempo en tanto que posee una cantidad. Hemos visto que hablamos de diversas maneras de la cantidad temporal, pero ¿qué es esa cantidad misma? Y ¿de qué manera pertenece al tiempo?

Tiempo y movimiento celeste: el día como magnitud temporal

Capítulo 23. La magnitud temporal más importante en nuestra vida es ciertamente el día, por lo cual san Agustín lo utiliza como ejemplo de un intervalo de tiempo.³⁶⁰ ¿Qué

³⁶⁰ Otra razón del papel del día como magnitud temporal ejemplar parece ser que, en el libro Génesis, el día se relaciona estrechamente con la creación del cielo y la tierra. En el *De genesi ad litteram*, san Agustín se esfuerza en comprender la relación cronológica de la creación del cielo y la tierra con la creación del día. (Cf. *Interpretación literal del Génesis*, V, 1.1., 1.2., y 5.14-16.) San Agustín subraya el papel especial del día diciendo que “entre los seres que fueron formados a partir de la informalidad y a los que muy claramente se les llama creados, hechos o producidos, fue creado primeramente el ‘día’” (V, 5.14, p. 137).

es un día? Como es obvio, el día se vincula estrechamente con el movimiento del sol y hasta podemos sentirnos tentados a identificarlo con éste. Si el día fuera idéntico con el movimiento del sol, también las demás magnitudes temporales deberían identificarse probablemente con los movimientos celestes que se asocian con ellos. De esta manera se llegaría a identificar el tiempo con el movimiento del cielo. En efecto, esta fue la tesis de Platón en el *Timeo*, y vimos que todavía Aristóteles afirma un vínculo esencial del tiempo -entendido como tiempo cósmico unitario- con el movimiento del cielo. Con todo, Aristóteles ya insiste en que el tiempo es propio de todos los movimientos y cambios por igual y pertenece a cada movimiento por separado. Sin nombrar ni a Platón ni a Aristóteles, san Agustín se hace eco de esta crítica: “En cierta ocasión oí a un hombre sabio decir que el tiempo no es más que el movimiento del Sol, la luna y las estrellas.³⁶¹ No estoy de acuerdo. ¿No será más bien el movimiento de todos los cuerpos? Si se apagan las luces del cielo y siguiera dando vueltas la rueda del alfarero, ¿no seguiría habiendo tiempo por el que podríamos contar las vueltas de esa misma rueda?” Este tiempo tampoco dejaría de poseer una cantidad: “¿No podríamos decir, ya que tardaba tanto en unas como en otras, que unas veces iba más aprisa que otras, o que unas vueltas tardaban más y otras menos?” Es más, el tiempo no sólo es propio del movimiento local, sino de cualquier otro tipo de proceso: “Y al decir esto, ¿no estamos hablando en el tiempo? ¿Y nuestras palabras tienen sílabas largas y breves, sino porque unas tienen más duración y otras menos?” En el mismo sentido, san Agustín dice en su diálogo sobre la música que “cuando se comparan entre sí las sílabas, se comparan igualmente ciertos movimientos en los que pueden descubrirse los números de cierto tiempo por la medida de su duración.”³⁶²

El ejemplo de la duración de las sílabas recuerda el ejemplo aristotélico de los movimientos mentales.³⁶³ Con todo, una diferencia fundamental con Aristóteles, quien

³⁶¹ Esta tesis recuerda lo dicho por Platón en el *Timeo*, 39 c-d. Con todo, san Agustín parece referirse a una fuente más inmediata, para la cual puede haber diversos candidatos. (Cf. Flasch, p. 370 ss. y Fischer, nota 141, p. 98.) Resulta interesante que la misma tesis, también sin atribuirla a un defensor determinado, es criticada por Plotino en *Enéadas III* 7, cap 8. Al final del capítulo 7 que precede a esta crítica, Plotino enumera tres tesis sobre la naturaleza del tiempo, según las cuales el tiempo es (1) el movimiento, (2) aquello que se mueve o (3) algo que pertenece al movimiento. La primera tesis se divide en la identificación del tiempo (1a) con el movimiento celeste o (1b) con el movimiento en general. A mi parecer, esta enumeración muestra que conviene no atribuir la tesis de la identidad del tiempo con el movimiento celeste (la tesis 1a de Plotino) a un autor determinado, sino asumir que san Agustín la considera como una de las principales tesis posibles sobre el tiempo. El hecho de que inmediatamente después se mencionara la tesis alternativa (1b) que identifica el tiempo con el movimiento en general y se la caracterizara como versión más plausible de la identificación del tiempo con el movimiento recuerda fuertemente a la clasificación de Plotino. En efecto, como veremos, san Agustín volverá más adelante a examinar esta última tesis (1b), por lo cual su intención parece ser claramente la de examinar las principales posibilidades de entender la naturaleza del tiempo. En cualquier caso, el anonimato en que permanece el “hombre docto” es ciertamente deseado por el propio san Agustín.

³⁶² *La música*, p. 124.

³⁶³ El modo en que san Agustín muestra la independencia del tiempo primero del movimiento celeste y luego del movimiento de los cuerpos tiene gran afinidad con el pasaje de Aristóteles, *Física* 219 a 3-6 (trad. G. R. de Echandía, p. 268): “Percibimos el tiempo junto con el movimiento; pues, cuando estamos en la oscuridad y no experimentamos ninguna modificación corpórea, si hay algún movimiento en el alma nos parece al punto que junto con el movimiento ha transcurrido también algún tiempo...”

subraya la importancia del movimiento celeste para la medición del tiempo, consiste en que san Agustín pone énfasis en que la independencia del tiempo respecto al movimiento celeste o corpóreo afecta también su aspecto cuantitativo. San Agustín sostiene que la medición del tiempo no depende del movimiento celeste, puesto que la cantidad temporal se experimenta de manera inmediata en cualquier movimiento o cambio particular. Las palabras y sílabas habitualmente no se miden con relojes. No obstante, sus duraciones se caracterizan por ser largas o breves, lo cual muestra que la largura o brevedad de las duraciones se nos manifiesta inmediatamente. Los movimientos celestes marcan los intervalos del tiempo de nuestro mundo: “Cierto que los astros están puestos en el cielo para *señalar las estaciones, los días y los años*³⁶⁴.” Pero el tiempo pertenece a todo movimiento por igual: “Con todo, yo no diría que una vuelta de aquella ruedecilla de alfarero es un día. Ni tampoco -por la misma razón- podría decir que aquella vuelta no es tiempo.” En lo pequeño y cercano descubrimos así las mismas estructuras generales que son propias de la realidad en su conjunto y también de los grandes acontecimientos que constituyen la estructura temporal del mundo: “Haz, señor, que los hombres descubran en lo pequeño los principios comunes de todas las cosas, grandes y pequeñas.”

Por tanto, si el tiempo fuera un movimiento, tendría que ser “el movimiento de todos los cuerpos”, puesto que donde hay movimiento, también hay tiempo: el tiempo no es propio de ningún movimiento particular, sino, a lo más, de todo movimiento y cambio en general. En concordancia con Aristóteles, san Agustín señala que el tiempo sirve como medida de los movimientos, con lo cual ya sugiere que no puede identificarse con ellos. La pregunta por la magnitud o cantidad del tiempo y la posibilidad de su medición se convierte así en la pregunta por el tiempo en cuanto que es la medida o cantidad *del movimiento*: “Lo que yo quiero conocer ahora es la esencia y naturaleza del tiempo con el que medimos el movimiento de los cuerpos, diciendo, por ejemplo, que tal movimiento dura dos veces más que el otro.”

Al señalar que el tiempo de cada movimiento o proceso se deja conocer por separado, sin necesidad de conocer todos los demás movimientos, san Agustín subraya también que el mismo tiempo puede ser común a una serie de movimientos o procesos diferentes. Esta unidad del tiempo es una condición de la medición del tiempo, la cual requiere que el tiempo del movimiento medido y del proceso a través del que lo medimos sea uno y el mismo, ya que sólo entonces podemos decir que diferentes procesos transcurren al mismo tiempo y comparar la duración de uno y otro. En virtud de su unidad e identidad, el tiempo parece poseer cierta independencia con respecto al movimiento, de modo que no parece posible reducirlo a la suma de todos los movimientos que lo comparten. Por otra parte, el tiempo no se encuentra inseparablemente unido al movimiento, y en este sentido el tiempo que experimentamos y medimos siempre es el tiempo de un movimiento determinado. ¿Cuál es, pues, la relación entre el movimiento y su tiempo? Volviendo a los movimientos celestes, san Agustín plantea esta pregunta para el intervalo básico de nuestro tiempo vital que es el día: “Por la palabra día entendemos no sólo la duración de tiempo que el sol permanece en el cielo sobre la tierra y que da lugar a la diferencia

³⁶⁴ Gn 1, 14.

entre el día y la noche. Entendemos también todo el recorrido de oriente a oriente³⁶⁵, que nos permite decir: ‘Han pasado tantos días’, incluyendo en ellos también las noches, sin contar a éstas como tiempos distintos. Mi pregunta es ésta: Si el día se termina con el movimiento del sol y su giro de oriente a oriente, ¿es el día ese movimiento o el tiempo que tarda en hacer ese recorrido o ambas cosas a la vez?”

El día parece definirse tanto por el movimiento del sol como por el tiempo que dura este movimiento. Por eso hay que preguntarse cuál de estos dos elementos es el fundamental. Pues bien, en principio cabría pensar que el movimiento del sol tardase un tiempo diferente: “Si un día fuera el movimiento del sol en todo su recorrido, bastaría que éste tardara solamente el espacio de una hora en hacer su recorrido para haber día.” Puesto que esto parece absurdo, hay que preguntarse si el día se define, más bien, por el período de tiempo que corresponde a ese movimiento: “Por otra parte, si el día fuera la duración del tiempo que el sol tarda de hecho en hacer su recorrido, no sería un día si el período entre una salida y otra fuera tan sólo de una hora. En este caso, el sol habría de dar veinticuatro vueltas para completar un día.” Sin embargo, esta tampoco parece una consecuencia aceptable. Un día así concebido ya no sería un día, puesto que el día se define precisamente como el período de tiempo que corresponde a una secuencia de luz y oscuridad.

Quedaría, pues, la tercera posibilidad de entender el día como la unión entre el movimiento del sol y el lapso de tiempo que ese movimiento suele tardar: “Si decimos que <el día es> ambas cosas, entonces -caso de que el sol diese toda su vuelta en el espacio de una hora- el movimiento no podría llamarse día. Como tampoco se llamaría día en el caso de que el sol desapareciese tanto tiempo como el que suele gastar en su recorrido de una mañana a otra.” Al parecer, san Agustín cree que esta es la explicación correcta. Un día es el tiempo que normalmente tarda el movimiento del sol y tiene también un significado vital relacionado con los períodos de vigilia y sueño. Seguramente la noción de día puede entenderse como una noción vaga y no tiene por qué vincularse a la duración exacta de 24 horas, pero tampoco puede desviarse mucho de esa cantidad de tiempo. Si por alguna razón el sol dejara de tardar 24 horas para tardar un poco más o un poco menos, muy probablemente llamaríamos día entonces a ese período ligeramente más largo o corto. No obstante, puesto que el día es un intervalo de tiempo siempre igual que por serlo ha adquirido cierta autonomía con respecto al movimiento que lo define, su duración forma parte de la noción de día. Es incluso primariamente esa duración, si bien en tanto que duración que es propia del movimiento regular y uniforme del sol, a la que se refiere la noción del día. Un día es, pues, una magnitud temporal fija que se determina a través de un movimiento regular y uniforme. Sólo porque el movimiento del sol es siempre el mismo, sirve como medida del tiempo. Un día es por definición un período de tiempo siempre igual, y por eso su duración no puede variar sin que la noción de día pierda su sentido habitual. Este vínculo del movimiento del sol con un tiempo constante es lo que independiza la duración del día del movimiento a partir del cual se define: “Si <el sol> hiciera su carrera en un espacio de tiempo de doce horas, diríamos que ha hecho su recorrido en la mitad del tiempo habitual.”

³⁶⁵ La traducción pone equivocadamente “occidente”.

Con todo, si el día es una unidad entre un movimiento y el tiempo que éste tarda, no es adecuado para servir de punto de partida para el análisis de una magnitud temporal, puesto que nos interesa únicamente el intervalo de tiempo correspondiente: “Pero ahora no es mi pregunta sobre eso que llamamos día. Me pregunto qué es el tiempo con el que medimos el recorrido del sol.” Los intervalos de tiempo no deben confundirse con los movimientos a los que corresponden, y los intervalos de tiempo como tales no dependen de estos movimientos. El movimiento del sol que se usa como medida natural del tiempo puede detenerse o tardar más tiempo que habitualmente, sin que el tiempo deje de transcurrir. Para terminar, san Agustín ilustra esta independencia del tiempo mediante el ejemplo bíblico de la batalla de Jericó en la que Joshua pidió a Dios que parara el sol: “Nadie me diga, pues, que el tiempo es el movimiento de los cuerpos celestes. Sabemos que el sol se detuvo por mandato de alguien hasta conseguir la victoria de una batalla. Se paró el sol, pero el tiempo siguió pasando. La batalla se prolongó y terminó en el espacio de tiempo necesario para darse y concluirse.”³⁶⁶

Se mostró que el tiempo o la duración es diferente del movimiento y consiste en una especie de *extensión* más o menos grande que puede ocupar un movimiento. Es decir, los movimientos pueden ocupar más o menos tiempo, extendiéndose a través de un “espacio” de tiempo. La magnitud o cantidad constituida por el tiempo tiene, pues, la naturaleza de una extensión análoga a la extensión espacial: “En consecuencia, veo que el tiempo es una cierta extensión.” La pregunta que esta fórmula suscita es obviamente: ¿extensión *de qué*? La respuesta tendrá que coincidir con la que ya dio Aristóteles y rezará: extensión del movimiento (o del cambio o de los procesos en general) según el antes y el después. Pero mientras que Aristóteles define el tiempo en términos de una cantidad numérica, san Agustín lo define como una magnitud continua. En realidad, esta no es una diferencia decisiva, ya que Aristóteles afirma que el tiempo es continuo, por lo cual tiene que ser en sí mismo del tipo de la magnitud continua (*mégethos*) y no de la cantidad numérica (*plêthos*), que según él es discontinua. La determinación como cantidad numérica sólo se debe, por tanto, a la correlación de esa cantidad con el contar, es decir, el tiempo sólo es una cantidad numérica en tanto que es medido por nosotros.³⁶⁷ El que el tiempo sea una extensión, y no un movimiento, no resuelve, desde luego, el problema del modo en que existe la magnitud temporal. Por ello, san Agustín subraya que el resultado alcanzado no nos aporta una claridad definitiva acerca de la naturaleza del tiempo: “¿Lo veo así o me parece verlo? Mi luz y verdad, tú me lo mostrarás.”

³⁶⁶ Cf. Jos 10, 13. A este propósito cabe recordar también la leyenda de una parada del sol durante la Reconquista, en la batalla de la Sierra de Tudía. En agradecimiento de semejante milagro se construyó la ermita que luego se transformó en el monasterio de Tentudía, nombre que recuerda la coincidencia parcial del nombre de la zona con las palabras de la plegaria de don Pelayo Pérez Correa, el maestre de Santiago: “¡Santa María, detén tu día!”

³⁶⁷ Cf. Aristóteles, *Física*, 220a 25 ss. Las dos formas de cantidad se distinguen, por ejemplo, en *Categorías*, 4b 19 ss. Para Aristóteles, el número en sí mismo es discontinuo, ya que la cantidad numérica consiste en una colección de unidades.

Capítulo 24. Aunque el tiempo no se deja identificar con un movimiento particular como el movimiento celeste, queda abierta la posibilidad de identificarlo con el movimiento en general. El tiempo sería entonces el movimiento de cada cuerpo por separado. Pero no decimos que cada movimiento es tiempo, sino que distinguimos el movimiento de su tiempo diciendo que el movimiento ocurre *en* el tiempo, puesto que “todo cuerpo no se mueve más que en el tiempo”. El tiempo es, sin embargo, propio del movimiento y sirve como su medida. Es más, es esencial al tiempo ser la medida del movimiento. Anteriormente, el modo en que el tiempo es una magnitud que puede medirse se nos volvió problemático. Pues bien, el tiempo no es simplemente una magnitud o “extensión” autónoma, sino que es magnitud de algo, a saber: del movimiento, y por más que esa magnitud nos sea enigmática, es un hecho que medimos el tiempo, y de este hecho hay que partir (cf. cap. 21). Cuando medimos el tiempo, medimos el tiempo de algún movimiento, y lo que tenemos que aclarar es, pues, en qué consiste esta medición.

Pues bien, en primer lugar, el movimiento cuyo tiempo se mide siempre debe tener principio y fin, y el tiempo medido se acota por un límite inicial y un límite final. Por eso, estos límites deben conocerse para medir el tiempo: “Cuando se mueve un cuerpo, me valgo del tiempo para medir la duración del movimiento del cuerpo, desde que comienza a moverse hasta que acaba. Y si no lo veo comenzar a moverse y sigue moviéndose -ni veo tampoco cuándo acaba- no puedo medir su duración.” Una duración también puede acotarse de manera subjetiva, como duración experimentada por nosotros. El principio y fin necesarios son entonces los de nuestra experiencia de esa duración. De ahí que san Agustín prosiga: “A no ser que comience a contarla desde que lo vi hasta que dejé de verlo.” Para medir el tiempo de un movimiento debemos estar presentes, pues, desde el momento en que empieza hasta el momento en que termina. Sin embargo, nuestra sola presencia no nos permite medir un intervalo de tiempo. Todo lo más, podemos decir que una duración es larga o corta, pero no podemos decir cuán larga o corta. La razón de ello es que medir es comparar una cosa con otra, y la mera experiencia de duración no nos permite comparar la duración experimentada con otra duración que sirva como medida, ya que sólo podemos estimar la duración de nuestra presencia -con la que acaso cabría compararla- de manera vaga: “Si lo vi durante mucho tiempo, sólo podré afirmar que se estuvo moviendo por largo rato. Pero nunca podré decir cuánto. No se puede decir ‘cuánto’ sino en relación con otra cosa. Así, por ejemplo, ‘tanto es esto cuanto aquello’, o ‘esto es doble comparado con aquello’. Y otras cosas semejantes.” Dicho de otra manera, medir es establecer una proporción, y para medir una duración hay que establecer, por tanto, su proporción con otra duración ya conocida.

Como lo pone de relieve Aristóteles, sólo un movimiento regular y uniforme puede servir como medida del tiempo, debido a que siempre tiene la misma duración. Además, el movimiento tiene que ser simultáneo al movimiento que se mide y los dos movimientos deben poder experimentarse desde el mismo lugar. Por último, la duración del movimiento que sirve como medida debe ser conocida, es decir, debemos conocer la proporción entre la cantidad del movimiento y la cantidad del tiempo

transcurrido. Esto se consigue a través de la correspondencia entre un movimiento y una extensión espacial. Por ejemplo, en un reloj de arena, la cantidad de arena escurrida corresponde a la cantidad del tiempo y la totalidad de la arena corresponde v. gr. a la duración de una hora. Todavía más natural resulta establecer una proporción entre la trayectoria recorrida por un movimiento uniforme y el tiempo transcurrido. La trayectoria entera puede corresponder a un determinado período de tiempo y sus partes pueden corresponder a las partes de éste, es decir, las horas y los minutos. De este modo, podemos medir la duración de los procesos simultáneos a ese movimiento comprobando el estado del movimiento regular al principio y al final. La magnitud de la trayectoria recorrida nos sirve entonces como medida del tiempo transcurrido. (Por supuesto, este principio es exactamente el mismo si el estado inicial y final se articulan directamente con meros números, sin mostrarnos las posiciones de la trayectoria asociadas con ellos, como ocurre con nuestros relojes digitales.) San Agustín explica este principio de la medición del tiempo de manera siguiente: “Pero si pudiésemos comprobar los espacios de los lugares de dónde y hacia dónde se dirige el cuerpo en movimiento o sus partes, si se mueve sobre sí mismo como su propio eje, entonces podríamos averiguar cuánto tiempo ha durado el movimiento del cuerpo o de sus partes desde un lugar a otro.”

Cada movimiento tiene, pues, la medida de su tiempo fuera de sí. La duración de un movimiento sólo se deja medir porque puede coincidir con la duración de otro movimiento. Este hecho de que una duración no es exclusivamente propia de un movimiento determinado, sino que puede ser común a varios movimientos muestra que la duración no es el movimiento. Además, medir la magnitud de un movimiento o cambio no es lo mismo que medir su duración. Cuando vemos un movimiento, sabemos cuánto se ha movido el cuerpo, pero no sabemos cuánto tiempo ha transcurrido. Medir el tiempo no coincide con medir el movimiento como tal. A través de medir el espacio recorrido conocemos cuán grande ha sido el desplazamiento, pero ello no nos dice cuán grande ha sido el tiempo que el móvil tardó en desplazarse. La trayectoria y su magnitud no deben confundirse con la duración. Es más, incluso donde no hay trayectoria, un movimiento dura en el tiempo. El tiempo no depende de la índole del movimiento y de su trayectoria: ni siquiera es necesario que un cuerpo se mueva para que dure en el tiempo, ya que también medimos el tiempo de su estado de quietud: “Si, por tanto, el movimiento de un cuerpo es distinto a la medida de la duración de ese mismo movimiento, ¿quién no echa de ver a cuál de los dos debemos llamar tiempo con más propiedad? Porque cuando un cuerpo se mueve -unas veces de una manera y otras de otra- o cuando está parado, no sólo medimos su movimiento por el tiempo, sino también su estado de reposo. Y decimos: ‘Estuvo parado tanto como en movimiento’ o ‘estuvo parado el doble o el triple del tiempo que en movimiento’.” El hecho de que el tiempo se mida por comparación con otro movimiento muestra, por tanto, que la magnitud temporal no depende en absoluto de la índole de un movimiento o de la trayectoria recorrida por él, y precisamente por eso incluso puede ser propio del reposo. Tras aclarar así que la duración es una magnitud que no depende de la índole y trayectoria del movimiento medido, san Agustín recalca la conclusión a la que ha querido llegar por este camino: “Luego el tiempo no es el movimiento del cuerpo.”

Capítulo 25. Con ello, sabemos lo que *no* es el tiempo, y este saber negativo, que se ha conseguido al modo de un saber explícito, sólo parece posible sobre la base de un saber positivo. Sin embargo, este saber positivo todavía se nos oculta: seguimos sin saber qué es el tiempo. ¿Por qué es tan difícil apropiarnos explícitamente de un saber que ya poseemos? Podemos decir muchas cosas acerca del tiempo, sin ser capaces de decir qué es el tiempo mismo: “Te confieso, señor, que todavía no sé lo que es el tiempo. De la misma manera te confieso que te estoy diciendo estas cosas en el tiempo, que ‘ha mucho’ que estoy hablando del tiempo y que este ‘mucho’ no sería tal si no fuera por la duración del tiempo.” El tiempo tiene una duración que es una forma de cantidad. La duración es propia de procesos que transcurren en el tiempo, en este caso del acto de hablar sobre el tiempo. La reflexión sobre el tiempo es un proceso que transcurre en el tiempo y cuya posibilidad misma entraña un saber acerca del tiempo. Con todo, este saber es meramente implícito y no tiene la forma de un saber explícito y general, sino la forma de un saber implícito acerca de procesos temporales particulares. Lo que sabemos es que una u otra duración es grande o pequeña, que su comienzo se separa por más o menos tiempo de su presente, que un proceso determinado transcurre en el tiempo y su duración se consume gradualmente, etc. El saber sobre el tiempo se refiere, pues, siempre a procesos temporales particulares. Sin embargo, es en sí mismo un saber universal en virtud del cual comprendemos el tiempo particular de un proceso determinado a partir del tiempo en general. Por tanto, poseemos una comprensión positiva acerca de qué es el tiempo y la usamos para comprender cada tiempo particular.

Por ello, san Agustín se pregunta nuevamente por qué no podemos articular expresamente este saber que ya poseemos: “¿Y cómo sé yo esto, si no sé todavía lo que es el tiempo? ¿Será quizá porque no acierto a explicar lo que ya sé?” ¿A qué se debe, pues, ese curiosísimo desajuste entre lo que sabemos y lo que somos capaces de decir? La dificultad no afecta primariamente al decir como tal, sino al saber mismo. Si no podemos decir lo que sabemos, ello se debe a que en cierto modo no somos dueños de nuestro propio saber: no sabemos lo que sabemos. En contraste con el no-saber socrático que consiste en un saber acerca del no-saber, en una docta ignorancia, tenemos aquí un no-saber acerca de un saber que efectiva e indubitadamente poseemos. No sabemos lo que sabemos. El no-saber socrático es un saber plenamente poseído, una claridad acerca de la oscuridad. En cambio, el no-saber de san Agustín consiste en una oscuridad acerca de la claridad. Aunque san Agustín reconoce que él posee un saber explícito, si bien negativo, acerca de qué es el tiempo y un saber positivo, si bien implícito que lo hace posible, su doble saber es en cierto modo inferior al no-saber socrático. Éste entraña, al menos, una claridad explícita acerca de lo que se sustrae al saber y una distinción clara entre lo que se sabe y lo que no se sabe. Por su parte, san Agustín confiesa no saber discernir lo que sabe y lo que ignora, declarándose incapaz de trazar un límite entre el conocimiento y la ignorancia: “¡Ay de mí, que ni siquiera sé lo que no sé!”

Capítulo 26. Conocemos el tiempo en tanto que tiempo *de algo*, pero no conocemos el tiempo en sí mismo. En particular, el tiempo nos sirve como medida del movimiento. Pero el tiempo no es sólo medida del movimiento, sino que el tiempo mismo se mide:

sólo porque medimos el tiempo podemos medir el tiempo de un movimiento, y lo que medimos es primariamente el tiempo. Por eso, no resulta plenamente apropiado definir el tiempo como medida *del movimiento*, puesto que la medición del movimiento depende de que el tiempo mismo se mida. “Por medio del tiempo mido el movimiento de los cuerpos. Pero ¿no mido también el tiempo mismo? Pero ¿podría medir el movimiento de un cuerpo -esto es, cuánto ha durado y cuánto se ha desplazado entre dos puntos- si no midiese el tiempo en que se mueve?” En contra de lo que dice Aristóteles, el tiempo no es primariamente medida de otra cosa, a saber, del movimiento y de los procesos en general, sino que el tiempo mismo es algo *medido*, es decir, algo que posee magnitud. Si queremos saber qué es el tiempo, podemos preguntarnos, pues, qué es lo que medimos cuando medimos el tiempo. “¿No es, acaso, verdadera mi confesión cuando te confiesa que mido el tiempo? Sí, cierto es que lo mido, Dios mío, pero no sé lo que mido.”

La certeza de que medimos el tiempo tiene su razón en que ese acto de medir nos es manifiesto. Por eso podemos preguntarnos *cómo* medimos el tiempo para así adquirir una claridad acerca de qué es aquello que medimos: “De qué me sirvo para medir el tiempo?” La respuesta es que el tiempo se mide por el tiempo, una duración se mide a través de otra. La medida así establecida consiste en la *proporción* de tiempos diferentes. En esto la medición del tiempo parece perfectamente análoga a la medición de las magnitudes espaciales. “¿Acaso medimos el tiempo más largo por el tiempo más corto a la manera en que con la longitud de un codo medimos la de un banco? Del mismo modo medimos una sílaba larga por una breve y decimos de ella que es doble. De este mismo modo medimos la extensión de un poema por la extensión de los versos y la extensión de éstos por la de sus pies. La de los pies por las sílabas, y la de las sílabas largas por la de las breves.” Se mide, pues, siempre una magnitud temporal más grande por otra más pequeña, estableciendo la proporción entre ellas. En el *De musica* san Agustín explica que esta proporción se establece respecto a una duración mínima que sirve como unidad de medida: “Observa también esto: cualquier sílaba breve y pronunciada con el tiempo mínimo, y que cesa tan pronto como brotó, ocupa, sin embargo, un espacio en el tiempo y tiene su pequeña duración. (...) Consecuencia es ya que vengas a reparar también en esto: puesto que en los números la primera progresión se da del 1 al 2, así en las sílabas, donde sin duda pasamos de breve a larga, la larga debe ocupar doble tiempo. Y por esta razón, si el espacio que ocupa la breve se llama justamente *un solo tiempo*, de igual modo el que la larga ocupa se denomina con rectitud *dos tiempos*.”³⁶⁸

Con todo, la magnitud temporal es una magnitud *sui generis*, por lo cual su medición no es idéntica a la medición de las magnitudes espaciales: “No las medimos por las páginas -así se miden los lugares, no los tiempos-.” ¿Cuál es, pues, lo propio de medir el tiempo? En primer lugar, como ya se dijo antes, el tiempo se mide al pasar: “Las medimos cuando las pronunciamos. Entonces pasan las palabras y decimos: ‘Tal poema es largo’ porque consta de tantos versos. ‘Aquellos versos son largos’ porque constan de tantos pies.” En la vida diaria, medimos las magnitudes temporales

³⁶⁸ *La música*, p. 124 s.

contando las partes inmediatamente inferiores de las que se componen.³⁶⁹ Un caso particular de este procedimiento es la medición exacta del tiempo con relojes. La duración de un día se mide por horas, éstas por minutos, etc. Cada magnitud temporal se establece contando el número de las partes de orden inmediatamente inferior. Eventualmente, las partes no tienen por qué ser actualmente distintas, las magnitudes temporales también pueden medirse por el número de partes iguales en las que se dejan descomponer. De este modo decimos de una sílaba que “‘es larga’, pues es doble con respecto a la breve.”

Con todo, también el número de las partes no puede considerarse “una medida precisa del tiempo” y, en rigor, sólo indirectamente es una medida del tiempo, ya que presupone un conocimiento de la magnitud temporal de las partes contadas. Puesto que es la *correspondencia* entre la magnitud temporal y otra magnitud o cantidad diferente la que permite medir el tiempo a través del movimiento, el número de las partes del tiempo se establece a través de las partes de una extensión espacial y no constituye propiamente una medida del tiempo. La correspondencia entre la duración y la cantidad del movimiento depende de que siempre la misma cantidad de éste ocupe la misma cantidad de tiempo, es decir, depende de que no varíe la velocidad del movimiento en cuestión. Por eso, la cantidad de un movimiento o cambio no es por sí sola una medida del tiempo, y lo mismo vale para su magnitud proporcional: “Puede suceder que un verso más breve dure mayor espacio de tiempo -por ejemplo, si se pronuncia lentamente- que otro más largo pronunciado más deprisa. Y lo mismo puede decirse de un poema, de un pie y de una sílaba.”

El tiempo es, pues, una magnitud *sui generis* y el conocimiento indirecto de esa magnitud presupone un conocimiento directo e inmediato de la correspondencia entre ciertas clases de cambios y su duración habitual, así como la posibilidad de reconocer las desviaciones de esas regularidades. La magnitud temporal es análoga a la magnitud espacial en ser homogénea, continua y divisible. En este sentido, la magnitud temporal es una magnitud extensiva equiparable a la extensión espacial: “Por ello me parece que el tiempo es una cierta extensión.” Al igual que la extensión espacial, también las magnitudes temporales guardan entre sí proporciones cuantitativas expresables en términos aritméticos. Aunque la duración de una palabra o sílaba no es medible por la cantidad de sus constituyentes, también esa duración puede estar en una proporción con la duración de sus partes o la de otros procesos anteriores o posteriores. Al final del capítulo, san Agustín admite que cabe establecer tales proporciones cuantitativas entre una y otra duración, preguntando “¿qué es lo que mido cuando digo de una forma indefinida ‘este tiempo es más largo que aquel’ o cuando hablo de forma más precisa y digo ‘este tiempo es el doble que el otro’?” Con todo, el hecho de que san Agustín se pregunte qué es lo que se mide muestra que una tal medición no tiene su fuente en una presencia de la magnitud medida y que la posibilidad y legitimidad de una consideración del tiempo en términos cuantitativos no resulta evidente sin más. Por otra parte, la afirmación de que el tiempo es una magnitud extensiva, análoga a la magnitud espacial, entraña que una cuantificación del tiempo debe ser posible y adecuada.

³⁶⁹ Cabe precisar, sin embargo, que sólo las duraciones breves se dejan comparar directamente porque nuestra percepción sólo puede abarcar pequeños lapsos de tiempo. Cf. *La música*, p. 116 ss.

Pues bien, si se quiere entender el tiempo como “una cierta extensión”, hay que aclarar qué es aquello que se extiende, cómo se extiende y dónde cabe encontrar esa extensión. Lo extraño es que la respuesta a estas preguntas no sea obvia, por lo cual san Agustín, tras afirmar que el tiempo es una cierta extensión, se confiesa enseguida: “Pero no sé de qué cosa.” En consecuencia, al preguntarse dónde encontrar la extensión temporal, le viene a la mente que el ‘lugar’ de la presencia del tiempo es el alma. Si una magnitud extensiva constituye un todo divisible en partes y si éstas en el caso de la duración no pueden existir en conjunto fuera del alma que la experimenta, parece que el ámbito en que existe la extensión temporal tiene que ser el alma. De ahí que san Agustín prosiga preguntándose si aquello que posee la extensión temporal “no será (...) la misma alma”. Dicho con más exactitud, lo que se extiende en el tiempo no es el alma como tal, sino el proceso de su existencia. El alma se experimenta a sí misma como durando en el tiempo. Lo que se extiende en el tiempo son las vivencias psíquicas, tales como se muestran en nuestra experiencia interna.

Con todo, de momento esta conclusión tiene principalmente una base negativa, a saber, la imposibilidad de que el tiempo exista fuera del alma. A este propósito, san Agustín recurre a su concepción anterior acerca del alma como fundamento de posibilidad de la medición del tiempo: “Bien sé que mido el tiempo. Pero no mido el futuro que todavía no existe. Tampoco mido el presente, porque no tiene extensión. Mucho menos el pasado, que ya no existe. ¿Qué es lo que mido entonces? ¿Mido acaso el tiempo que pasa y no el pasado? Así lo dije ya más arriba.” Además, vimos que san Agustín anteriormente no afirmó una auténtica *presencia* del tiempo mismo en el alma, sino sólo una presencia de las huellas de lo anteriormente sucedido y las señales en que se anuncian los acontecimientos futuros. Esas huellas y señales se entendían como presentes y, por tanto, como temporalmente inextensos. Por eso, la presencia de los ‘tiempos’ pasados y futuros en el alma, entendida como presencia de nuestra conciencia de ellos, no puede interpretarse como presencia de una extensión temporal. Lo que es largo o corto no es la memoria o la espera como tal, sino el tiempo recordado o esperado.

El alma como sede del tiempo

Capítulo 27. Al igual que la extensión espacial es extensión de algo, también la duración es propia de algo que dura. En este sentido, cabe hablar de una *materia* del tiempo en analogía a la materia que ocupa una extensión espacial. Conviene entender aquí el concepto de materia no en el sentido abstracto de la ciencia moderna, sino primariamente en el sentido concreto en que pertenece a la estructura de la realidad sensible. La materia es aquello que “llena” o ocupa el espacio, aquello de lo que están hechas las cosas. En la primera parte de este trabajo, al ahondar en el pensamiento de Heráclito, vimos como este pensador se preguntó por la naturaleza de la materia *en tanto que materia sensible* y la determinó a partir de las combinaciones de las cualidades sensibles fundamentales, en particular, las cualidades táctiles. La extensión espacial es extensión de *algo* en el sentido de una materia y de una cosa material

concreta, y si se nos pregunta de qué están hechas las cosas espaciales, responderemos que están hechas de un determinado material (madera, hierro, leche, etc.) y, en último término, de materia, la cual se experimenta en forma de los elementos (tierra, agua, etc.) y permite una consideración ulterior en términos causales que ya no se atiene a sus cualidades sensibles. Por difícil que sea conocer la naturaleza última de la materia, bien a nivel del mundo sensible o a nivel de la ciencia moderna, la materia de las extensiones espaciales es perfectamente accesible a nuestra experiencia, y aunque podemos preguntarnos si algo está hecho de uno u otro material, no tendría sentido decir en términos generales que la magnitud espacial es una extensión, “pero no sé de qué cosa”.

Al descubrir que la duración constituye una magnitud propia e irreductible a la magnitud del cambio o a la extensión espacial, san Agustín asume, sin embargo, que la duración es una magnitud extensiva *análoga* a la extensión espacial. Si la extensión temporal se mide mediante la extensión espacial, como lo pone de manifiesto Aristóteles, debe ser análoga a ésta y consistir también en una magnitud extensiva. Y al igual que la extensión espacial, también la extensión temporal es propia de *algo* que se extiende. Pero con sorpresa san Agustín advierte que la extensión temporal no parece pertenecer a ningún género de *cosas* ni tampoco es inmediatamente obvio cuál es la materia del tiempo. En cualquier caso, según san Agustín, las extensiones temporales no pueden existir como tales fuera del alma. Por ello, la naturaleza del contenido o la materia de la extensión temporal que ahora tiene que comprenderse a partir de la idea de que es el alma la que puede albergar la *multiplicidad* de contenidos que constituye la materia de la extensión temporal que experimentamos y medimos. Esta multiplicidad se explicó anteriormente como la multiplicidad de las impresiones que las experiencias sucesivas dejan en el alma y que, huellas de nuestro contacto con una realidad ya pasada, están presentes en el alma de manera simultánea. Lo que hay que aclarar ahora es, por tanto, cómo esta multiplicidad de contenidos simultáneos puede constituir la materia o el contenido de una extensión temporal.

Con este fin, san Agustín vuelve a examinar nuestra experiencia inmediata de duración: “Imagina, por ejemplo, una voz emitida por un cuerpo que empieza a sonar y suena una y otra vez. De repente cesa y se hace silencio. Y aquella voz es ya pasada y deja de existir. Antes de sonar era futuro y no se podía medir, porque todavía no existía. Pero tampoco ahora puede medirse, porque ya no existe. Sólo podía medirse mientras sonaba, porque entonces había algo que medir. Pero ni siquiera entonces se detenía, pues se movía y pasaba. ¿Acaso por esto era más fácil de medir? Mientras pasaba se alargaba en un espacio de tiempo en que podía medirse, pues el presente carece de espacio alguno.” San Agustín recuerda, pues, el trilema antes planteado a propósito de la posibilidad de la medición del tiempo. El pasado y el futuro no se pueden medir porque no existen, y el presente no se puede medir porque no tiene magnitud. En este caso, san Agustín no se refiere con la palabra “medición” a algún procedimiento indirecto, sino al conocimiento directo de la magnitud temporal. ¿Cómo conocemos o ‘medimos’, pues, la largura o brevedad de la duración de la voz? A pesar del trilema mencionado, parece un hecho innegable que efectivamente experimentamos esa duración como larga o breve y como más larga o breve que otras

duraciones: “Demos que podía medirse.” La cuestión ahora es cómo conocemos la duración de un tal intervalo de tiempo.

La primera condición de este conocimiento ya se mencionó antes y se recuerda en el texto que acabamos de citar, a saber: sólo conocemos la magnitud de una duración si la captamos en su transcurso. Como dice san Agustín, el tiempo se extiende en tanto que pasa: si no pasara, sería siempre presente y el presente no tiene extensión. Pues bien, anteriormente se dijo que medimos la duración de un proceso contando el número de sus partes cuando pasan por el presente, de modo que el mayor o menor número equivale a una duración más o menos larga. De este modo, se podría pensar que medimos la duración de la voz contando el número de sus sonidos. Para mostrar que esta no es la forma originaria en que accedemos a la magnitud temporal, san Agustín recurre ahora al ejemplo paralelo de la experiencia de la duración de un sonido continuo: “Entonces imaginemos otra voz que empieza a sonar y sigue sonando de forma seguida e *interrumpida*³⁷⁰. Midámosla mientras suena. Cuando deja de oírse ya habrá pasado y no habrá nada que medir. Midámosla en su integridad y demos su duración justa.”

Una segunda condición de nuestro conocimiento de las magnitudes temporales es que las duraciones en cuestión deben tener límites conocidos por nosotros. La magnitud temporal medida es necesariamente una duración delimitada por un principio y un fin: “Imaginemos ahora que la voz sigue sonando y que no puede medirse sino desde el comienzo -desde cuando empezó a oírse hasta el final-, cuando dejó de oírse. Pues lo que se mide es en realidad el intervalo entre un principio y un fin. Por esta misma razón, una voz que no ha terminado de sonar no puede medirse. Ni podemos decir ‘qué larga o corta es’, ni que es igual a otra ni que es sencilla o doble respecto a otra ni cosas semejantes.” Sólo cuando haya dejado de sonar, la voz puede tener, por tanto, una magnitud temporal fija, pero entonces ya ha dejado de existir.

Tras insistir una vez más en las dificultades que plantea la comprensión de nuestro conocimiento de las duraciones, san Agustín prosigue su análisis. Al escuchar el verso *Deus creator omnium* (con el que san Agustín acaso alude al tema directriz del libro XI)³⁷¹ experimentamos inmediatamente la diferencia entre las cuatro sílabas largas y las cuatro breves e incluso podemos llegar a discernir la proporción exacta de sus duraciones respectivas. Es decir, medimos “la sílaba larga por la breve, advirtiendo que la larga dura exactamente el doble”.

Ahora bien, ¿cómo es posible esta comparación, puesto que las sílabas en cuestión son sucesivas? Dos extensiones espaciales pueden superponerse para comprobar su proporción respectiva, pero las duraciones sucesivas por definición no pueden coincidir y cubrirse, ni siquiera en parte. Para poder comparar las duraciones sucesivas, deberíamos hacerlas coincidir, es decir, habría que yuxtaponer de alguna manera una duración a otra, análogamente a como medimos una magnitud espacial con una regla. Ya vimos que puede haber una comparación indirecta a través de su comparación con una duración siempre igual de un proceso que se repite

³⁷⁰ En latín dice que la voz *sonat continuato tenore sine ulla distinctione*.

³⁷¹ Hay que admitir, sin embargo, que este verso también se cita varias veces en el *De musica* (pp. 286 y p. 320), la primera vez para introducir la cuestión de dónde están los tiempos de que se compone este verso.

simultáneamente a cada una de ellas. Este es el equivalente temporal de la comparación de dos extensiones espaciales mediante su comparación con una medida que se deja desplazar para juntarse tanto a la una como a la otra. Mas ¿cómo es posible la comparación *directa* de dos duraciones sucesivas? Una tal comparación sólo parece posible si la primera duración se conserva todavía o se renueva cuando transcurre la segunda para así lograr que las dos duraciones sucesivas se conviertan en simultáneas: “Pero cuando una <sílaba> suena después de la otra, si la primera, por ejemplo, es breve y la segunda larga, ¿cómo retendré la breve y cómo la aplicaré a la larga y así comprobar que la larga dura justamente el doble? Pues la larga no empieza a sonar hasta que ha dejado de sonar la breve.” La conclusión a la que san Agustín quiere llegar con esto es que no son las sílabas sucesivas que se comparan, sino las huellas simultáneas que su audición ha dejado en el alma. Esta conclusión, antes de hacerse explícita, se apoya con el razonamiento ya conocido de que no se pueden medir las sílabas mismas, ya que su duración sólo llega a ser completa una vez que haya pasado y haya dejado de existir. Tras repetir este razonamiento, san Agustín finalmente saca su conclusión: “Luego lo que mido no son las sílabas mismas que ya no existen, sino algo que quedó en mi memoria y que está grabado en ella.”³⁷²

Las repeticiones muestran bien cuánto le cuesta a san Agustín dar este paso decisivo con el que atribuye nuestra experiencia de duración a la memoria, situando así la duración experimentada en el alma. La extensión temporal deja de considerarse como una propiedad del mundo natural y se convierte en una propiedad de las vivencias en que el mundo se nos manifiesta. Lo que se extiende en el tiempo no son los procesos mundanos, sino las impresiones o sensaciones que dejan en el alma al ser experimentadas por nosotros. El carácter revolucionario y aparentemente paradójico de esta conclusión es admitido enseguida por el propio san Agustín: “En ti, alma mía, mido yo el tiempo. No me vengas ahora con que el tiempo es otra cosa.” Esta “otra cosa” que de entrada parece ser el tiempo consiste, evidentemente, en ser una propiedad o parte del mundo natural y, en particular, del movimiento. El tiempo, se diría, pertenece a los sucesos que experimentamos, pero no a nuestra experiencia de ellos, o al menos no exclusiva o primariamente. Con todo, los sucesos del tiempo mundano no están presentes, por lo cual no es posible medirlos comparando su duración. Ésta sólo es accesible a través de sus huellas persistentes en el alma que siguen estando presentes cuando los sucesos ya hayan pasado: “En ti misma, repito, mido yo el tiempo. Lo que mido es aquella misma sensación impresa por las cosas que pasan y que queda impresa en ti después que han pasado. No mido las que han pasado dejando esa sensación. Al medir el tiempo, mido esa impresión o sensación. Luego, o esta impresión es el tiempo o no mido el tiempo.”

³⁷² A mi parecer, aquí se ve que P. Ricœur no hace justicia a san Agustín al criticarle por separar el tiempo del movimiento en razón de su mutua no-identidad. Ricœur afirma que, a diferencia de Aristóteles, san Agustín no se da cuenta de que la diferencia entre tiempo y movimiento no impide que el tiempo sea propio del movimiento y pertenezca a éste. (Cf. *Temps et récit* III, p. 23.) Pero el motivo de que san Agustín separe el tiempo del movimiento para situarlo en el alma no es el de haber demostrado la diferencia entre ambos. Más bien, san Agustín se apoya en el dato de la presencia del tiempo en la experiencia y en la posibilidad de experimentar directamente magnitudes temporales. Por eso, concluye de la no-existencia del movimiento (en tanto que proceso temporal que excede el instante presente) que la duración experimentada debe existir separada del movimiento.

La impresión o sensación procedente de nuestra experiencia de los acontecimientos pasajeros es, pues, lo que nos capacita para medir el tiempo, precisamente porque persiste en el presente. Sin embargo, con esto no se aclara todavía cómo la persistencia de las impresiones de las cosas pasadas (o, más bien, de sus estados pasados) nos permite medir el tiempo. Para medir la duración como una propiedad de nuestras impresiones o sensaciones, éstas, se diría, deben extenderse en el tiempo. Entonces, ¿no hemos aplazado meramente el problema al decir que el tiempo no se mide en los procesos mundanos, sino en las impresiones que surgen de la experiencia de esos procesos? Si lo que medimos no puede ser propiamente la duración de las impresiones, ya que ésta se descompondrá forzosamente en presente, pasado y futuro, ¿qué es lo que medimos al medir el tiempo mediante las impresiones? San Agustín ya lo ha dicho: no es el tiempo de las impresiones como tales, sino el tiempo de los sucesos correspondientes. Nótese, pues, que el tiempo que se mide es, a pesar de todo, el tiempo del mundo, por más que san Agustín hable como si el tiempo medido fuera un rasgo de las impresiones mismas. Por otra parte, son ciertamente las impresiones en las que, según san Agustín, medimos el tiempo. Para mostrar que el recurso a las impresiones constituye un paso hacia adelante, hay que aclarar, por tanto, cómo la persistencia de las impresiones nos permite acceder a la extensión temporal de los sucesos correspondientes.

Ya hemos hecho alusión a una función importante que puede asumir la persistencia de las impresiones, la cual nos permite dar cuenta de la presencia de una multiplicidad de contenidos temporales. Mientras que los contenidos sucesivos del tiempo mundano son incompatibles y dejan de existir tan pronto que pase su presente, las impresiones mediante las que se nos muestran pueden persistir y formar una multiplicidad. Pues bien, ¿cómo o en qué sentido podemos experimentar o medir mediante esa multiplicidad de impresiones persistentes una duración? ¿Cómo puede darnos acceso a la multiplicidad temporal?

Evidentemente, la multiplicidad que meramente corresponde a la duración como tal, y no a la diversidad del contenido, tiene que ser responsable de nuestra experiencia de duraciones uniformes como la duración de un sonido continuo. Como ya vimos, san Agustín asume que la duración uniforme se experimenta como una duración auténtica, al mismo pie que la duración del cambio. La experiencia de un estado permanente consiste, por consiguiente, en impresiones siempre nuevas, si bien siempre iguales, que persisten al igual que las impresiones continuamente diferentes que corresponden a los procesos de cambio. El sonido continuado de una voz tiene una duración en el mismo sentido que lo tiene una serie de voces sucesivas, pero en este caso la cantidad de la duración no se deja establecer contando el número de las repeticiones. El modo de experimentar la duración de un sonido continuo sólo puede consistir en experimentar directamente la extensión de la continuidad de impresiones. Esta experiencia nos permite comparar, por ejemplo, la extensión de las impresiones correspondientes a un sonido largo con la extensión de las impresiones dejadas por un sonido más breve. La multiplicidad de las impresiones nos hace experimentar, pues, la extensión temporal del proceso correspondiente.

Ahora bien, ¿qué pasa cuando una experiencia no consiste en el advenimiento de impresiones, sino en la ausencia de ellas? Por ejemplo, la duración del silencio se

experimenta y se mide de la misma manera que la duración de una voz uniforme. También en este caso medimos la duración comparándola con la duración de otros procesos mediante las impresiones o sensaciones correspondientes. Aunque san Agustín piensa que la experiencia del silencio no consiste en impresiones de índole propia, sino más bien en la ausencia de éstas, no hay que confundir la experiencia de esa ausencia con la ausencia de una experiencia. Al ser un modo deficiente de una experiencia acústica, el silencio es experiencia de una audición posible. La duración de esa posibilidad no realizada de una afección sensible puede compararse con la duración de una audición real: “¿Y qué sucede cuando medimos el silencio y decimos que tal silencio duró como aquella voz? ¿No extendemos nuestro pensamiento a medida de la voz, como si sonase y así poder determinar algo de las pausas o intervalos de silencio habidos en un espacio de tiempo? Es claro que, sin hablar y abrir la boca, podemos recitar mentalmente poemas, versos y cualquier discurso, así como cualquier clase de movimiento medible. Nos damos cuenta también de la duración del tiempo y de la relación que hay de un tiempo a otro, y lo hacemos del mismo modo que si habláramos de estas cosas o las recitáramos en voz alta.”

Ahora bien, ¿por qué hace falta medir el silencio mediante la imaginación de un proceso simultáneo? Una respuesta posible es que san Agustín cree que el silencio como tal no se experimenta, de modo que la mera ausencia de impresiones acústicas no puede experimentarse como duración de algo. Por ello, hay que llenar ese vacío con los sonidos imaginarios que caben en él para poder experimentar su duración. (Hace falta llenar el silencio con sonidos imaginarios y no reales porque, de otro modo, ya no habría silencio.) El silencio tiene una duración objetiva, pero ninguna duración experimentable, es decir, no constituye un proceso que se experimenta como tal. Por esta razón hace falta llenar la duración no-experimentable del silencio con sucesos imaginarios para así convertirla en una duración experimentable, si bien de manera indirecta.³⁷³

Creo que esta interpretación no acierta en comprender el papel que san Agustín atribuye a la imaginación en la experiencia de la duración del silencio. En primer lugar, parece obvio que experimentamos directamente el silencio y su duración y, en segundo lugar, lo dicho por san Agustín presupone que hay una experiencia positiva de la duración del silencio mismo, por ejemplo, cuando habla de pausas o simplemente del silencio como tal. La experiencia de un silencio no es idéntica a la experiencia del proceso imaginario que acaso lo acompaña, y la posibilidad de llenar así los ratos de silencio ya presupone una experiencia previa del silencio y de su duración. Por lo demás, la experiencia de la duración de una pausa se distingue de la experiencia de la duración de nuestros pensamientos o imaginaciones que nos surgen en ella, y aunque el silencio favorece nuestra actividad intelectual o imaginaria, nadie sostendría que al escuchar un concierto sólo estamos pensando o fantaseando durante las pausas. Podemos saber que un proceso imaginario acompaña el silencio porque lo experimentamos como simultáneo al silencio mismo, y este es un rasgo positivo de nuestra experiencia. El silencio se experimenta junto con nuestra imaginación, y esta experiencia tiene una cualidad positiva al mismo nivel que la

³⁷³ En este sentido entiende por ejemplo Flasch (*Was ist Zeit?*, p. 387) la necesidad de recurrir a la imaginación.

experiencia de cualquier sonido: no se distingue de ésta en que se experimente la imaginación y nada más, sino justamente en que se experimenta la imaginación como acompañando un silencio. Lo mismo vale desde luego para la simultaneidad del silencio con las demás experiencias de nuestro entorno. La ausencia de sensaciones acústicas se experimenta como tal y sólo por eso puede cambiar también el carácter de nuestra experiencia entera. Además, nuestras imaginaciones no sólo no nos facilitan la experiencia de la duración del silencio, sino que nos distraen de ella. Incluso si siempre que experimentamos una pausa estuviéramos imaginando algo, difícilmente cabría negar que distinguimos perfectamente el silencio del concomitante proceso imaginario.

Sin embargo, hay que reconocer que la experiencia del silencio se distingue para san Agustín de la experiencia de un sonido continuo y que, según él, la imaginación tiene un papel crucial a la hora de medir la duración del silencio. Ahora bien, ¿cómo se deja entender ese papel? El silencio no es un sonido más, sino privación de sonido. Por este carácter privativo, la duración del silencio consiste en la duración de una experiencia acústica posible. La duración del silencio es en sí misma duración de la posibilidad de sonidos y en este sentido es una duración acústica indeterminada. Por eso, al concebir esta duración de manera positiva, hay que imaginarse algún proceso acústico que correspondería al intervalo del tiempo ocupado por el silencio. El carácter universal e indeterminado del silencio sólo permite convertir el silencio en un proceso acústico si se ejemplifica la posibilidad general de experiencias acústicas mediante la imaginación de una experiencia acústica posible. El silencio no tiene en sí mismo la determinación necesaria como para experimentarse al modo de una ausencia *de algo* y así como un estado del mundo, precisamente porque es posibilidad absolutamente universal e indeterminada de sonidos. Por eso, para que adquiera ese carácter, debe entenderse como privación *de un proceso acústico determinado*. De este modo, una pausa se experimenta como un evento temporal con una cierta duración porque la pausa es, obviamente, privación del sonido que se interrumpe o, al menos, ausencia de un cierto tipo de sonidos. La función de los procesos imaginarios no es, pues, la de proporcionar algún tipo de sustitutos para las impresiones ausentes, sino la de conferir al silencio la función de ser un vacío o privación *de algo*. Puesto que la duración sólo puede ser propia de un proceso determinado, la duración del silencio sólo es experimentable como duración de un proceso posible, pero ausente. Por eso, tenemos que experimentar la duración del silencio como duración de la ausencia de algún proceso auditivo posible, es decir, como duración del no-ocurrir de una audición más o menos determinada. La experiencia del silencio adquiere su fuerza positiva en la medida en que contamos con oír algo y esta expectativa se ve defraudada.

Este parece ser el sentido en que san Agustín asume que la duración del silencio se experimenta en virtud de compararla con aquella de una voz. Entonces aplicamos imaginariamente la voz al silencio “como si sonase y así poder determinar algo de las pausas o intervalos de silencio habidos en un espacio de tiempo”. Nótese que esta aplicación no tiene por qué ser simultánea al silencio, sino que puede ser anterior o posterior a éste, lo cual presupone que el silencio por sí mismo se experimenta como poseyendo una duración determinada. La duración de la privación

universal de sonidos se piensa forzosamente como duración de la privación de un sonido más o menos determinado, es decir, como duración de un sonido imaginario. La negatividad del silencio debe adquirir concreción en virtud de su oposición a una determinada posibilidad sonora, y esta es la razón por la cual san Agustín atribuye a la imaginación un papel imprescindible en la experiencia misma del silencio y de su duración.

Pues bien, en virtud de que la duración del silencio es la duración de un proceso auditivo posible, nos permite anticipar la duración de sonidos concretos. La proyección imaginaria de la duración del silencio es la base de nuestra proyección imaginaria de sonidos concretos y de sus duraciones. (Algo análogo vale para las demás formas posibles de experiencia. La proyección de una duración indeterminada hace posible la proyección de sucesos determinados. Cualquier acontecimiento concreto se proyecta siempre sobre el fondo de la posibilidad límite de que no acontezca nada.) De esta proyección imaginaria habla san Agustín en el pasaje siguiente: “Pongamos el ejemplo de un hombre que quiere emitir un sonido prolongado y decide de antemano la largura de éste. Dicho hombre pensó en silencio, sin duda alguna, el espacio de dicho tiempo y lo encomendó a la memoria. Luego comenzó a emitir aquel sonido hasta los límites prefijados.” La duración del sonido empieza a existir, pues, como extensión imaginaria. Antes de que se convierta en duración *de ese sonido*, la duración primero tiene que pensarse como un “espacio de tiempo”, a fin de poder pensar el sonido como extendiéndose sobre ese espacio. Al menos, debe haber un conocimiento de los espacios de tiempo en abstracto que permite proyectar el sonido con una duración determinada y eventualmente alargarla o acortarla. Todo ello sería imposible si la duración imaginaria fuera de entrada inseparable de un contenido determinado.

La duración del sonido empieza a existir, pues, como futura, y su existencia consiste en su ser proyectada: la voz empieza a existir en virtud de aquella proyección imaginaria. Después de ser proyectada como voz a emitir en el futuro, la voz tiene que *conservarse*, por lo cual el soporte de su existencia, aunque suene paradójico, es la memoria. Puesto que la proyección del futuro que guía nuestras acciones es necesariamente una proyección anteriormente surgida, su presencia puede calificarse como un recuerdo en sentido literal, es decir, como un rendimiento de la memoria, y no como meramente análoga al recuerdo.³⁷⁴ A esta proyección y su conservación por

³⁷⁴ Posteriormente, Husserl insistirá en esa unidad de género entre recuerdo y expectativa, si bien se apoya sobre todo en la unidad de esencia entre la proyección y la reproducción en tanto que actos de imaginación reproductiva. Con todo, Husserl no presta atención especial a la necesidad de una conservación de lo proyectado o reproducido. La conservación de las proyecciones de la memoria no consiste, desde luego, en un nuevo acto productor o re-productor, sino en lo que Husserl llamará la retención de estos actos, es decir, su conservación en la memoria de la que habla san Agustín. Cuando el suceso proyectado no se anticipa mediante una reproducción imaginaria, sino que la anticipación se cumple directamente por la realización misma, se trata de lo que Husserl llama protención. Aun entonces, el acto proyectado tiene que conservarse en la memoria (debe haber una “retención de la protención”, como Husserl dirá en los textos 1 y 2 de los *Manuscritos de Bernau*), para que pueda llevarse a cabo su ejecución. En realidad, san Agustín parece referirse justamente a esta anticipación inmediata (la protención). En cualquier caso, aun si el acto a ejecutar se imagina por adelantado al modo de una reproducción o recapitulación intuitiva de lo proyectado, esta imaginación debe dar lugar a una proyección más inmediata que guía la ejecución y no tiene la forma de una representación imaginaria, sino que se cumple con su realización misma.

la memoria sigue la *transición* de la duración desde el futuro al pasado. Esta transición es gradual y afecta a las partes de la duración por separado. La duración primero se acerca cada vez más al presente, luego lo atraviesa parte tras parte para hundirse progresivamente en el pasado. De esta manera, la proporción del tiempo futuro disminuye continuamente mientras que la proporción del pasado va aumentando, hasta que la duración entera se haya convertido en pasada: “Ciertamente la voz se oyó y se oirá. Porque la parte de aquella voz que fue pronunciada ya se oyó. La parte que queda se oirá y así llegará a su fin. Mientras tanto, la atención presente del hombre relega el futuro al pasado. De esta manera, el pasado aumenta en la medida que disminuye el futuro, hasta que el futuro quede completamente absorbido y se haga todo pasado.”

Capítulo 28. En el capítulo 21 se mostró que la transición del futuro al pasado resulta difícilmente compatible con su respectiva inexistencia. Esta dificultad se retoma ahora: “¿Pero cómo se disminuye o se absorbe el futuro que todavía no existe? O ¿cómo aumenta el pasado que ya no existe?” Según lo dicho en los capítulos 20 y 27, el futuro y el pasado existen en el alma en tanto que están presentes en la espera y la memoria. Como es obvio, san Agustín *no identifica, sino más bien distingue* aquí el pasado y el futuro, de los que dice que no existen, de la memoria y la espera a las que anteriormente reduce la existencia del pasado y el futuro.³⁷⁵ A pesar de que el futuro y el pasado no existen, la transición del futuro al pasado es una transición real que se experimenta de manera inmediata. Es un hecho que experimentamos la disminución del futuro y el aumento del pasado. Pues bien, este hecho consiste en que el futuro disminuye y el pasado aumenta en tanto que futuro y pasado experimentados por nosotros, es decir, en tanto que presentes en nuestra experiencia. En cuanto que nos atenemos a nuestra experiencia de la transición del futuro al pasado, ésta consiste en el cambio del modo en que una y la misma duración se experimenta, pasando desde la espera a la atención y de ésta al recuerdo. Para nosotros, el tiempo transita desde el futuro hacia el pasado “porque el alma -que regula este proceso- realiza estas tres funciones: espera, atiende y recuerda. El futuro que espera, pasa por el presente -al que está atento- hacia el pasado que recuerda.”

Como se ve, aquí san Agustín distingue de manera clarísima entre el futuro esperado y la espera y entre el pasado recordado y el acto de recordar.³⁷⁶ El futuro y el pasado no existen; en cambio, existe nuestra conciencia del pasado y el futuro, a saber, la expectación y la memoria: “¿Puede negar alguien que el futuro todavía no existe? Sin embargo, existe en el alma la expectación del futuro. ¿Hay alguien que pueda negar que el pasado ya no existe? A pesar de ello, hay todavía en el alma la memoria del pasado.” Aunque el futuro y el pasado no existen, son aquello a lo que se

³⁷⁵ Por eso resulta extraño que Flasch se empeñe a leer en san Agustín la simple identificación o confusión del futuro esperado con el acto de la espera y del pasado recordado con la memoria. (Cf. Flasch, *Was ist Zeit?*, p. 390 s.) Además, si la memoria fuera para san Agustín idéntica al tiempo recordado, no sería posible que el tiempo proyectado se encomendara a la memoria (como se dice en el capítulo 27) o que ese tiempo pasara de la espera a la memoria (a no ser que la memoria misma se convirtiera en espera).

³⁷⁶ Véase la nota anterior.

refieren la expectación y la memoria como a sus objetos o correlatos. El ser de ese no-ser que es el pasado y el futuro consiste en su ser-correlato de una conciencia que se refiere a él. La presencia del tiempo no-presente es una presencia para el alma. Ciertamente podría parecer curioso que lo no-presente y no-existente puede estar presente en nuestra experiencia. La realidad y presencia auténtica de la memoria y la espera garantiza la cuasi-presencia del pasado y futuro, en sí mismos irreales y ausentes. Esta cuasi-presencia del tiempo no-presente en la memoria y la espera se limita a ser una presencia para la conciencia a la que no corresponde una presencia en el mundo real.³⁷⁷

En cuanto a la carencia de extensión y fugacidad del presente que le privan de duración y así de una existencia auténticamente tal, también el presente adquiere su realidad como correlato de la conciencia que en san Agustín recibe el nombre de atención. En virtud de la existencia permanente y duradera de la atención que se dirige al presente, éste adquiere un carácter permanente y duradero como correlato objetivo de esta conciencia. La atención que tiene su foco en el presente como límite entre pasado y futuro es permanente y duradera, por lo cual también lo es el presente como su término objetivo. De este modo, *el* presente como dimensión o límite del tiempo dura y persiste mientras pasan *los* presentes. La atención apunta siempre al presente y éste siempre constituye el punto fijo en que se centra la atención. También aquí la realidad de la conciencia confiere su realidad y existencia concreta al presente, por lo cual cabe decir que el presente es “en realidad” la conciencia que tenemos de él: “¿Y quién podrá negar que el presente carece de extensión, pues pasa en un punto. Con todo, la atención persiste, a través de la cual pasa a la ausencia aquello que adviene.”³⁷⁸

El pasado y el futuro son lo que son como correlatos de la memoria y la espera. Sus caracteres de ser largo o corto se deben, pues, a su ser recordado o esperado como tales y, en este sentido, lo que es largo o corto no es el pasado y futuro como tal, que no existe, sino el modo en que el pasado y futuro es recordado o esperado. La largura o brevedad del pasado y futuro se remontan así a los modos en que son conscientes en la memoria y la espera. Esto es lo que san Agustín expresa de manera ambigua y paradójica en el pasaje siguiente: “No es, por tanto, el futuro lo que es largo. Un futuro largo es la larga expectación del futuro. Tampoco es largo el pasado, que ya no existe. Un pasado largo es un largo recuerdo o memoria del pasado.”

³⁷⁷ Es muy posible que este descubrimiento de san Agustín haya tenido influencia en que Husserl incluyera el objeto en el análisis de la intencionalidad. La referencia intencional de la vivencia a su objeto resulta, como se ve aquí, una presencia del objeto para la vivencia que es independiente de su presencia real. El pasado y el futuro no son vivencias, sino sus correlatos, y su existencia se reduce a ser tales correlatos. Es decir, el pasado y el futuro son lo que son *en tanto que correlatos intencionales*, y su ser consiste en su ser-correlatos de la memoria y la espera. Esto muestra la posibilidad y necesidad de comprender los objetos intencionales como parte constitutiva de la relación intencional e incluir su análisis en el análisis de la relación intencional. Con todo, no parece haber evidencia de una influencia directa de estos pasajes de san Agustín en la concepción husserliana de la intencionalidad como correlación entre la vivencia y su objeto. Sobre el desarrollo de esta concepción, véase especialmente el capítulo 5 de la parte siguiente de este trabajo.

³⁷⁸ Traducción modificada. En latín: *Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat attentio, per quam pergit abesse quod aderit.*

San Agustín aquí ciertamente *no* quiere decir, como pretende Flasch, que un futuro largo consista en que lo estamos esperando durante mucho tiempo y que un pasado largo consista en la larga duración de nuestro acto de recordarlo.³⁷⁹ Sin embargo, también parece claro que atribuye la extensión temporal de alguna manera a los actos de memoria y espera como tales. El sentido en que cabe afirmar que la largura del pasado y el futuro consiste en una característica de la memoria y la espera es doble. (1) En primer lugar, son el futuro esperado y el pasado recordado, en tanto que tales, los que son largos o cortos, y en este sentido su larga duración la poseen como correlatos de estos actos. En cierto modo, la duración recordada o esperada forma parte de nuestros actos de memoria y espera. No es la duración en tanto que transcurrió en el pasado o transcurrirá en el futuro que se extiende ante nuestra memoria o espera, sino en tanto que duración esperada o recordada en el presente por nosotros.³⁸⁰ La presencia de la duración pasada y futura no es una presencia real de la duración que transcurrió o transcurrirá, lo cual sería contradictorio, sino su cuasi-presencia como correlato de la memoria o la espera. Una duración sólo puede poseer una extensión y así ser larga en tanto que es recordada o esperada, y este es el primer sentido en que san Agustín afirma que no es la duración futura y pasada la que es larga, sino la memoria y la espera de esta duración. Dicho con más exactitud, una duración es larga o posee una extensión en tanto que es esperada y recordada en nuestros actos de memoria y espera, pero no en tanto que duración real que transcurrió en el pasado o transcurrirá en el futuro.

(2) En segundo lugar, la presencia de una duración larga ante nuestros actos de memoria y espera tiene su correlato subjetivo en una característica de estos actos mismos. Si una duración se experimenta como más larga que otra, ello se debe a la diferente 'extensión' que le corresponde en mi acto de memoria o espera, a saber, la multiplicidad de impresiones (reales o imaginarias) mediante la cual se representa. Probablemente esta sea la razón principal por la cual san Agustín habla como si la largura de la duración fuera una propiedad de la memoria y la espera más que del pasado y el futuro. El fundamento real de la presencia de una duración como larga es una cierta multiplicidad de nuestro acto consciente en el que experimentamos o nos representamos esa duración. En este sentido cabe decir, como san Agustín, que aquello que en realidad es largo o breve es nuestro acto de recordar o esperar, ya que es la multiplicidad o 'extensión' de estos actos mediante la cual se manifiesta la multiplicidad temporal del pasado y futuro que aparecen en ellos.

Hay que entender esta afirmación de san Agustín, pues, a partir de la *correlación* entre la memoria o espera y el pasado recordado y el futuro esperado. Es la unidad de esta correlación la que san Agustín llama memoria y espera. Si san Agustín se ve llevado a incluir el pasado y el futuro como correlatos del acto de memoria o

³⁷⁹ Cf. Flasch, *loc. cit.* Su lectura se apoya en la ambigüedad del pasaje que acabamos de citar, sin advertir que incluso en este pasaje san Agustín en realidad no identifica la espera y la memoria con el futuro y el pasado, ya que dice de estos últimos que no existen y que, por eso, no pueden ser largos.

³⁸⁰ Aquí ya se muestra la curiosa identidad y no-identidad entre la duración que ahora se recuerda o se espera y la duración que antes transcurrió o después transcurrirá. Probablemente por poner el énfasis en la no-identidad, san Agustín se ve llevado a entender la duración esperada o recordada como parte del acto de la espera o memoria, distinguiéndola de la duración pasada o futura misma.

espera en el ser de este acto mismo, es porque distingue la presencia o 'existencia' del pasado y futuro como correlatos de la conciencia de su no-existencia en la realidad. La disminución del futuro esperado y el aumento del pasado recordado significa correlativamente una disminución de la extensión del acto de la espera, el cual se *extiende* entonces a menos tiempo y abarca un contenido de menor multiplicidad, y un aumento del acto de memoria, que se extiende entonces a una duración más larga y abarca una multiplicidad mayor de contenidos. El "extenderse a" un tiempo mayor o menor tiene su fundamento real en la estructura del acto mismo: la multiplicidad del contenido impresional que sirve como sustrato de la conciencia del pasado aumenta y al mismo tiempo disminuye la multiplicidad del contenido de la proyección imaginaria que anticipa el futuro. El acto de memoria o espera no sólo se extiende, por tanto, a más o menos tiempo, sino que también se extiende a más o menos contenido impresional o imaginario cuya multiplicidad corresponde a la extensión temporal del proceso recordado o esperado. La ambigüedad con la que san Agustín habla de la extensión temporal de la memoria y la espera se debe en último término a la unidad correlativa entre la duración recordada o esperada y la 'extensión' o multiplicidad propia de estos actos mismos y que es responsable de que la duración recordada o esperada pueda estar presente para la conciencia.

Aparte de la diferencia entre la extensión del acto y la de su correlato, nos encontramos, por tanto, con dos sentidos diferentes en que cabe hablar de una extensión de los actos de memoria y espera, a saber, el extenderse a una duración y el de poseer un contenido más o menos múltiple o extenso. A mi parecer, este segundo sentido de la extensión o multiplicidad de los actos de memoria y espera predomina en el pasaje en que san Agustín parece reducir la extensión temporal del pasado y futuro a una propiedad de la memoria y la espera como tales. Por otra parte, el primero de los dos sentidos de la extensión del acto, a saber, el del 'extenderse a' una duración más o menos larga o corta, aparece con toda claridad en el comienzo de la última descripción que san Agustín ofrece de la transición del futuro al pasado: "Supongamos que me dispongo a cantar una canción que aprendí. Antes de comenzar, mi expectación se extiende a toda ella." En lo que sigue, vuelve a predominar el otro sentido de la extensión como la multiplicidad del contenido del acto mismo. San Agustín prosigue: "Pero, una vez comenzada, lo que quito de aquella expectación para el pasado hace extender mi recuerdo en la misma medida. De esta manera se extiende la vida de esta acción mía en la memoria por lo que acabo de cantar, y en la expectación por lo que todavía me queda por cantar. Pero mi capacidad de atención sigue presente y por ella pasa lo que era futuro para convertirse en pasado."

No obstante, "lo que acabo de cantar" y "lo que me queda por cantar" no es el acto de recordar o esperar, sino lo recordado y lo esperado. La correlación entre la 'extensión' de la memoria y la espera y la duración que es su objeto hace que san Agustín no distinga claramente la conversión del objeto de la espera en objeto del recuerdo, por una parte, y la sustitución de la espera por el recuerdo, por otra. Ambos lados de la correlación se unen por el tercer sentido de la extensión que es el 'extenderse' del acto de memoria o espera a la duración que es su objeto. Como es obvio, lo que primero es futuro y luego se convierte en pasado no son la espera y la memoria, sino que es precisamente la duración misma de la acción de cantar, y no en

tanto que duración esperada o recordada, sino en tanto que duración que realmente transcurre. “Mientras se repite esto, tanto más se reduce la expectación cuanto más se alarga el recuerdo, hasta que la expectación llegue a reducirse por completo, cuando acabada mi acción pase a la memoria.” Con el futuro esperado, se reduce *eo ipso* su expectación, ya que lo esperado y la espera son correlatos. Lo mismo cabe decir para la memoria y su aumento. En cuanto aumenta lo que hay que memorizar, aumenta la memoria. Así se explica que san Agustín pueda decir que la verdadera sede del pasado y futuro son los actos de memoria y espera que constituyen su soporte real y hacen posible su presencia como extensiones temporales.

San Agustín termina subrayando la validez general de lo dicho acerca de la estructura del pasar del tiempo. Cualquier parte del tiempo se convierte del futuro en presente y pasado. De esta manera, todo el tiempo tiene el destino de convertirse alguna vez en tiempo pasado: “Y lo que sucede con la canción completa, sucede asimismo con cada una de sus partes y con cada una de sus sílabas. Y esto mismo sucede con otra acción más larga, de la que esa canción pudiera ser una parte. Y así con toda la vida de los humanos, de la que todas sus acciones son partes. Y así también con toda la historia de la humanidad, de la que la vida de cada hombre es una parte.”

Conclusión

Capítulos 29-31. La vida entera de todo hombre y toda la humanidad está destinada, pues, a la muerte, lo cual se deja sentir a todos los niveles de la experiencia del envejecer. La eternidad no sólo es el origen del tiempo, sino también su destino. En el capítulo 30, san Agustín retoma su problema inicial resumiendo otra vez su solución a la aporía del Dios ocioso. En el último capítulo 31, san Agustín subraya que la relación entre la eternidad y el tiempo se distingue fundamentalmente del modo en que nosotros, seres temporales, podemos tener un conocimiento del tiempo mediante nuestro presente tripartito que se divide en espera, atención y memoria: “A ti - inmutablemente eterno y creador verdaderamente eterno de las inteligencias- no te sucede lo que al que canta u oye cantar una canción conocida. El efecto de éste cambia y sus sentidos se relajan ante la expectación de las palabras futuras y la memoria de las pasadas. Del modo, pues, que conociste en el principio el cielo y la tierra sin cambio en tu conocimiento, así también hiciste en el principio el cielo y la tierra sin cambio en tu acción.”

El que san Agustín llame nuevamente la atención sobre el misterio de la creación del mundo que sus reflexiones no han podido ni querido disipar significa el reconocimiento de que la relación entre la eternidad y el tiempo sigue siendo profundamente enigmática. Lo único que pretende haber conseguido san Agustín es deshacer los malentendidos que nos desvían de la clara comprensión de ese misterio como tal. Esto se muestra también con las palabras con las que comienza el párrafo final del libro: “Que te alabe, pues, quien esto entienda. Que te alabe también que no lo entienda...”

Cuarta parte

Husserl y el problema de la conciencia del tiempo

Cuarta parte: Husserl y el problema de la conciencia del tiempo

La obra publicada en 1928 con el título *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* se cita como *Lecciones*, añadiendo entre paréntesis el número de página de la edición española. Los manuscritos de la misma época, contenidos en la parte B del volumen X de las obras completas (Husserliana) y enumerados por su editor, se citan con el número de página y en ocasiones también con el número del texto. También las demás obras de Husserl se citan según la edición de las obras completas, abreviada por “Hua”.

Capítulo 1: De san Agustín a Husserl

La diferencia entre el enfoque de san Agustín y el enfoque moderno

Husserl se enfrenta al problema de la conciencia del tiempo un milenio y medio después de san Agustín. Sin embargo, afirma que retoma este problema en el estado al que san Agustín lo había llevado: “El análisis de la conciencia del tiempo es una cruz ancestral de la psicología descriptiva y de la teoría del conocimiento. El primero en experimentar intensamente las formidables dificultades que plantea y en afrontarlas hasta casi desesperar fue san Agustín. Todo el que se ocupe con el problema del tiempo debe aún hoy estudiar en profundidad los capítulos 14-28 del libro XI de las *Confesiones*. Pues la modernidad, tan celosa de su saber, no ha ido en estos temas asombrosamente lejos, ni ha penetrado más hondo que el gran pensador que denodadamente se debatió con ellos. Aún hoy cabe decir con san Agustín: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio* (25).”³⁸¹

Estas afirmaciones pueden resultar sorprendentes y nos incitan a preguntarnos por qué y en qué sentido Husserl piensa que los pensadores posteriores no podían llegar más lejos que san Agustín en la comprensión de la conciencia del tiempo. Fue sobre todo el pensamiento moderno, con su interés por el conocimiento, que tenía la vocación de abordar nuevamente la cuestión de nuestro saber acerca del tiempo, planteada por el obispo de Hipona. Si la modernidad se quedó detrás de lo que éste ya había logrado, ello debe tener su razón principalmente en la manera en que los modernos se acercaban a la conciencia del tiempo. A este respecto Husserl nos indica que la actitud de la modernidad ante el saber se opone a aquella de san Agustín: la modernidad se enorgullece de su saber, mientras que san Agustín desconfía del suyo y lo somete a examen. El orgullo por el saber adquirido caracteriza, pues, la actitud de los modernos al acercarse a la conciencia del tiempo: confían en su saber y lo dan por supuesto. De ahí que planteen y resuelvan las cuestiones en torno a la conciencia del tiempo partiendo de un saber ya establecido.

³⁸¹ “Sé bien lo que es, si no se me pregunta. Pero cuando quiero explicárselo a quien me pregunta, no lo sé.” El lector notará que Husserl omite en esta cita la pregunta a la que aluden estas palabras: *Quid est ergo tempus?* “¿Qué es, pues, el tiempo?”

Dicho más en concreto, el saber del que la modernidad se enorgullece y que asume como su punto de partida es el saber colectivo y acumulativo que aportan las ciencias particulares.³⁸² Este saber no consiste en un conocimiento que alguien efectivamente posee, sino en un saber anónimo y virtual que es patrimonio común de todos. No es un saber que existe en la modalidad del “yo sé” -porque lo he entendido o experimentado-, sino más bien en la modalidad del “se sabe”, que corresponde a una perspectiva de tercera persona. Todos contamos con este saber sin tener que hacernos personalmente cargo de él. El saber colectivo es esencialmente un saber a modo de información, es decir, un saber “de segunda mano”, adquirido, poseído y archivado por otros en lugar de nosotros mismos, un saber de cuyo contenido estamos (mejor o peor) informados, pero que no poseemos como un saber nuestro propio. Es decir, en el caso normal, no hemos comprendido y comprobado las verdades de las que ese saber nos informa y que nos hace asumir como tales. Este carácter impropio - en el doble sentido de la palabra- no es accidental al saber colectivo, sino que es por su naturaleza misma un saber que se recibe de la mano de otros y cuya recepción se limita a una información acerca de sus resultados. (Y ni siquiera esta información como tal nos suele resultar enteramente comprensible.)

Nuestra apropiación personal del saber colectivo es indiferente a este saber como tal, que por ello no aumenta y por principio no consiste en el saber propio de alguien. Aunque siempre cabe apropiarse del saber colectivo y convertirlo en un saber auténtico, lo que yo he comprendido o comprobado y lo que “se sabe”, o sea, lo que doy por sabido, son por principio cosas distintas. Nuestro saber propio consiste en los actos y hábitos cognoscitivos en que hacemos nuestro y poseemos el saber colectivo y que ya no son parte de este saber como tal. El conocimiento en el que me apropio del saber colectivo es un *acceso a* este saber, es conocimiento o comprensión *del* saber de todos, pero en sí mismo este conocimiento no es colectivo, sino individual y propio. Sin embargo, el saber así apropiado es en sí mismo un saber que por esencia nunca es mío, sino de todos y de nadie, del que participo y al que accedo en tanto que soy “uno más”. Es más, el saber colectivo no sólo es por naturaleza un saber de segunda mano (en cierto modo incluso para sus descubridores), sino que por principio no permite una apropiación cabal en la que yo de veras llego a saber lo que “se sabe”. La apropiación siempre puede ser sólo parcial y el saber apropiado es lo que es dentro del vasto campo del saber total, de modo que siempre hay horizontes en el saber apropiado que se escapan a una apropiación genuina, es decir, partes que tienen que asumirse sin haberlas comprobado. Y aun en el caso imposible de que alguien se apropiara del saber colectivo accesible en su conjunto, no podría acceder a sus fuentes -v. gr. las observaciones hechas por otros- ni a los fundamentos sobre los que descansa y que ya son de un orden diferente.

La modernidad aborda, pues, la conciencia del tiempo a partir del saber colectivo, presuponiendo lo que ya creemos saber sobre el tiempo y la conciencia. En

³⁸² Husserl parece referirse sobre todo a sus contemporáneos. Pero incluso los pensadores anteriores más radicales, como Hume y Kant, partían sin más de la noción del tiempo que maneja la ciencia natural (preguntándose a lo sumo por el verdadero contenido y los fundamentos de posibilidad de esta noción o representación del tiempo) y entendían el curso de la conciencia como un proceso temporal como otro cualquiera.

cambio, san Agustín asume la plena responsabilidad de su saber sobre el tiempo y se da cuenta de la oscuridad intrínseca de este saber: si nadie me pregunta, lo sé, si quiero responder a quien me pregunta, no lo sé. No acepta el saber disponible como un punto de partida, sino que lo interroga respecto a su sentido, su origen y su fundamento. El contexto literario de unas *Confesiones* y, más en concreto, de una situación vital en la que se enfrenta personalmente a la necesidad de dar cuenta de lo que es el tiempo conlleva que san Agustín se sitúe de entrada en una perspectiva de primera persona y entienda el saber acerca del tiempo como su saber propio. Este contexto peculiar abre, pues, el espacio para una meditación radical en la que san Agustín considera nuestro saber acerca del tiempo en cuanto que es esencialmente siempre *mi* saber, es decir, un saber que es propio de cada uno en particular. Desde esta perspectiva se hace posible que el tiempo, precisamente tal como nos es familiar, se le vuelva problemático y que se interrogue por esta familiaridad misma acudiendo al modo en que el tiempo se nos muestra en nuestra percepción temporal.³⁸³ Para san Agustín, es *su* saber acerca del tiempo lo que se le vuelve problemático, aunque no en lo que tiene de particular, en tanto que saber de un hombre determinado, sino como un tal saber en general. La perspectiva de primera persona, que en un principio está vinculada a su propia individualidad como autor de sus *Confesiones*, se convierte así en una perspectiva de primera persona *en general*, y esta perspectiva se comprende en su vinculación con el saber, que por naturaleza sólo es un saber auténticamente tal en cuanto que es cada vez el mío. Al seguir los pasos de san Agustín y entender que él no está hablando sólo por sí mismo, sino por todos nosotros, nos percatamos de que el saber del que habla es también el nuestro, y nos vemos llevados a acompañarle a preguntarse por el origen y fundamento de este saber en la percepción temporal.

Esta manera de plantear el problema del tiempo es lo que distingue el enfoque de san Agustín esencialmente del enfoque moderno. La conciencia del tiempo se aborda en perspectiva de primera persona y como origen de nuestro saber acerca del tiempo. Este saber no se da por supuesto, sino que se interroga en cuanto a su sentido y fundamento. Podemos ver por tanto que el enfoque moderno es mucho menos radical que el enfoque de san Agustín, en cuanto que éste convierte en problema lo que aquél presupone. Las tres características fundamentales en que el enfoque de san Agustín se distingue del enfoque moderno son la perspectiva de primera persona, la puesta entre paréntesis de nuestro saber acerca del tiempo y el recurso a nuestra propia experiencia como acceso cognoscitivo primario al tiempo. Ahora bien, ¿qué es lo que motiva y exige un tal acercamiento metódico?

Nuestro saber acerca del tiempo se nos vuelve problemático en virtud de que tiene su base en una comprensión inmediata e implícita del tiempo que, al hacerse explícita, nos lleva a toda una serie de cuestiones a las que no sabemos responder. Esta comprensión y esta incompreensión es en cada caso la mía: comprender y no comprender es algo que se vive como experiencia propia, en perspectiva de primera persona. Este carácter de primera persona no pertenece, sin embargo, meramente a la

³⁸³ A esto ayuda también el hecho de que no exista todavía un saber colectivo comúnmente aceptado que se interpone entre nosotros y el mundo, pretendiendo sustituir a nuestra experiencia perceptiva como acceso cognoscitivo a la realidad, ni tampoco otra rama de ese saber -la psicología- que pretende sustituir a la percepción interna como acceso cognoscitivo a nuestra propia vida consciente.

comprensión del tiempo en tanto que es propia *de una persona determinada*, sino que es inherente a la *comprensión* del tiempo como tal. Puesto que la comprensión, entendida como característica universal común a todos los seres humanos, existe siempre como vinculada a la perspectiva de primera persona, se confunde fácilmente con la comprensión particular de una persona determinada. Pero hay una dimensión en que la comprensión es universal y común a todos, a saber: en tanto que es *comprensión* y no en tanto que es *mía*. También en cuanto que es universal, la comprensión se vincula por naturaleza a la perspectiva de primera persona y es propia de alguien en particular. Descubrimos por tanto que la comprensión es *mía* también si la consideramos en su índole universal, sólo que el “*mi*” o el “*yo*” correspondiente no coincide entonces con mi yo individual (o el de otro). La perspectiva de primera persona tiene una índole universal que se vincula a la naturaleza de la comprensión, de modo que la perspectiva de primera persona no sólo es perfectamente compatible con una consideración de la comprensión del tiempo en términos generales, sino que es la única manera adecuada de acceder a su naturaleza universal.

El descubrimiento del carácter oscuro, problemático, de nuestra comprensión del tiempo se une así necesariamente a un enfoque en el que partimos de la perspectiva de primera persona y consideramos nuestra propia comprensión del tiempo en tanto que es una instancia de la comprensión del tiempo en general. Sólo bajo estas condiciones nos damos cuenta de nuestra propia ignorancia en el fondo de nuestro saber, entendiendo que no es una ignorancia meramente personal, sino que tiene su fundamento en la naturaleza misma de nuestra comprensión del tiempo. Lejos de percatarse de esta ignorancia en el seno de nuestro saber, el enfoque moderno se caracteriza por presuponer este saber incluso cuando se empeña en dar cuenta de su origen, naturaleza y posibilidad. La índole de la incompreensión inherente al saber sobre el tiempo necesariamente pasa desapercibida si no interrogamos este saber en perspectiva de primera persona como el nuestro propio y a la vez como el mismo saber que posee cualquier otro, común a todos en su estructura universal.³⁸⁴

Podría parecer extraño que hayamos afirmado que el enfoque moderno corresponde a una perspectiva de tercera persona, ya que desde luego también los modernos hacen uso del conocimiento íntimo que cada uno tiene de su propia conciencia del tiempo, tal como ésta se vive “desde dentro” en perspectiva de primera persona. Sin embargo, la conciencia del tiempo se entiende como un acceso meramente subjetivo al tiempo objetivo, cuyo conocimiento es asunto del saber colectivo, por lo cual no se toma en serio como fuente de saber, sino que se considera

³⁸⁴ El saber intersubjetivo, común y universal no debe identificarse, pues, sin más con el saber colectivo y objetivo en el sentido de un saber que corresponde a la perspectiva de tercera persona. En esta identificación consiste, a mi entender, la falacia del objetivismo, falacia que comparte, por cierto, con el subjetivismo y relativismo que es su otra cara. Estas últimas posturas se oponen (con mayor o menor radicalidad) al carácter común y universal del saber, pero comparten con el objetivismo la asociación del saber común y universal a una perspectiva de tercera persona. De ahí que, al querer oponerse principalmente al primado de ésta, se dirijan en contra de la universalidad del saber y de la verdad. No es de extrañar que el resultado de esta empresa no sea una restitución de los derechos de la perspectiva de primera persona, sino simplemente un objetivismo truncado. Cabe añadir que el mismo error también es responsable de la calificación de cualquier búsqueda o defensa de un saber en perspectiva de primera persona como un subjetivismo.

meramente como fuente del saber (o más bien parecer) subjetivo de personas particulares. El conocimiento del tiempo como tal se adjudica a un conocimiento que se lleva a cabo en perspectiva de tercera persona. Pero es más; no sólo el tiempo, sino también la conciencia de él se concibe de entrada a partir del saber colectivo, de modo que la perspectiva de primera persona en y por sí misma se considera como un caso particular de una perspectiva de *tercera* persona, o sea, como el acceso subjetivo de *alguien* -que casualmente soy yo mismo- a la realidad objetiva, tal como es el correlato del saber colectivo.³⁸⁵ Esto significa que no consideramos nuestra experiencia como instancia de la experiencia de un “yo” o un “sí mismo” en general, es decir, como una experiencia en perspectiva de primera persona, sino como instancia de un “alguien” en general. Dicho de otra forma, nuestra propia experiencia se considera desde el punto de vista de los demás. A pesar de conocer nuestra propia experiencia de una manera en que otros no pueden conocerla, la aprehendemos como caso particular (accesible de un modo privilegiado) de la experiencia de una persona cualquiera, tal como esta experiencia existe para otros.

La perspectiva de primera persona se entiende así de entrada como un caso particular de la perspectiva de tercera persona, de modo que me entiendo a mí mismo como “uno más”. En consecuencia, la generalización de nuestra experiencia se identifica con el paso a la perspectiva de tercera persona, a saber, el paso desde la experiencia de mi propio yo, entendido como “esta persona determinada”, a la experiencia de “una persona cualquiera”. Es decir, gracias al eslabón intermedio de la identificación del yo con “una persona determinada”, la generalización de mi experiencia que vivo en perspectiva de primera persona no me hace acceder a la experiencia de “un yo que se vive a sí mismo en general”, sino más bien a la experiencia de un *alguien* en general. El yo que accede a su vida consciente se entiende a sí mismo como caso particular de un “alguien”, y no como caso particular de un yo, es decir, se entiende a sí mismo desde una perspectiva de tercera persona.

De lo dicho se desprende que la modernidad no sólo no ha llegado muy lejos en la investigación de los problemas inherentes a nuestra comprensión del tiempo, sino que ni siquiera ha pisado el terreno en que se encuentran. Fue el contexto peculiar que en san Agustín motiva el descubrimiento y la primera exploración de este terreno lo que hizo que la índole propia y la importancia de su enfoque pudieran pasar desapercibidas. La singular combinación entre el género literario (confesiones), el contexto vital (en que él llega a preguntarse por la relación entre tiempo y eternidad) y la curiosa pregunta que sirve de hilo conductor (¿qué hacía Dios antes de crear el mundo?) no parece permitir seguidores que se sitúen en el mismo horizonte teórico para continuar esa meditación sobre el tiempo. Ahora tenemos que esclarecer por qué la conciencia del tiempo puede exigir un enfoque como el de san Agustín y cómo Husserl llega a redescubrir y elucidar la dimensión en que se mueve la meditación agustiniana.

³⁸⁵ Una consideración detenida de esta objetivación de la perspectiva de primera persona, que es a la vez una subjetivación en el sentido de su limitación a la perspectiva de una subjetividad particular, se puede encontrar en mi ensayo *The Transcendental Nature of Experience* (en: S. Heinämaa, M. Hartimo y T. Miettinen: *Phenomenology and the Transcendental*, pp. 61-84).

La intencionalidad como estructura fundamental de la conciencia

Fue el descubrimiento de la intencionalidad como rasgo fundamental de la conciencia lo que llevó a Husserl a preguntarse por la relación intencional entre la conciencia y el tiempo. Pues bien, este es precisamente el problema que, sin saberlo, abordó san Agustín en los capítulos 14-28 del libro 11 de las *Confesiones*. El maestro de Husserl, Franz Brentano, había puesto de relieve que la conciencia tiene la propiedad fundamental de que sus vivencias se refieren (o se dirigen) en y por sí mismas a un objeto determinado, de modo que la referencia (o dirección) a su objeto es inherente a cada vivencia. Puesto que ya existía el término intencionalidad (*intentionalitas*), procedente de la tradición escolástica, que se había acuñado para la propiedad de los objetos de ser correlatos de las vivencias, Brentano empleó este término para designar la propiedad correspondiente de los actos de conciencia (o vivencias) de referirse a un objeto.³⁸⁶ La intencionalidad es una característica que pertenece a cada vivencia en particular, es decir, cada vivencia posee su propia referencia intencional a un objeto determinado, siendo en sí misma conciencia *de* ese objeto con esas características determinadas, y no de otro.

Esto significa que la “conciencia de” un objeto no consiste en una relación que es propia de la conciencia y el objeto tomados juntos, siendo el modo en que se comportan mutuamente respecto de alguna propiedad, sino que esta singular relación es inherente a la conciencia por sí sola, siendo su relacionarse con su objeto. Mientras que las relaciones en sentido habitual consisten en un vínculo externo entre varios términos diferentes (v. gr. “ser vecino de”), la relación intencional es una propiedad intrínseca de uno solo de sus términos y por ello es diferente de cualquier relación objetiva. Por ejemplo si alguien es visto por mí, esta relación intencional no debe confundirse con las circunstancias objetivas que son responsables de que esto ocurra. El que alguien se encuentre en una tal relación objetiva conmigo que sin falta es visto por mí no es lo mismo que mi acto de verlo. La intencionalidad es, pues, una relación en un sentido radicalmente nuevo y diferente.³⁸⁷

³⁸⁶ Cf. Spiegelberg, *Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und Husserl* (pp. 84 ss.) y Brentano, *Psychologie*, I, p. 125.

³⁸⁷ Por ello, Zahavi sugiere que tal vez sería mejor no llamar a la intencionalidad una relación (cf. *Husserl's Phenomenology*, p. 20). Pero la intencionalidad no sólo comparte la mayoría de los rasgos esenciales de una relación en sentido corriente, sino que es una característica constitutiva de todas las relaciones interpersonales (aunque la referencia intencional a *alguien* y especialmente la referencia a un *tú* no debe equipararse a la conciencia de un objeto), que precisamente por eso son fundamentalmente diferentes de las relaciones entre cosas. Es más, la intencionalidad es lo que nos capacita para establecer relaciones entre unas cosas y otras, por lo cual constituye el fundamento de todas las relaciones. Sólo porque podemos relacionarnos intencionalmente con algo, podemos relacionar diferentes cosas entre sí, de modo que experimentamos todas las cosas como estando en relación las unas con las otras. (Es más, nuestra experiencia es tal que nos presenta necesariamente lo que experimentamos como una totalidad de partes que se encuentran en una serie de relaciones determinadas, v. gr. espaciales, cuantitativas o cualitativas.) La intencionalidad no es un mero caso particular y tipo excepcional de relación, sino la forma originaria de la relación, de la que derivan las relaciones en sentido habitual. Por ello, estas últimas no pueden ser la medida de lo que es una relación, como si la intencionalidad fuera una relación en un sentido impropio y derivado, sino que la intencionalidad es la relación por antonomasia y el fundamento de sentido de las demás relaciones.

Ahora bien, hay un tipo de vivencias que no sólo se refieren intencionalmente a objetos, sino que nos presentan (o re-presentan) estos objetos y así nos los dan a conocer. Tales vivencias no consisten solamente en una “referencia a” o “conciencia de” sus objetos, sino en una “presencia de” estos objetos. A esta clase de vivencias corresponde tradicionalmente el nombre de “intuición”. Puesto que las vivencias intuitivas constituyen un tipo de referencia intencional en que los objetos se nos dan a conocer, de modo que hacen posible cualquier otro tipo de referencia intencional, cabe considerar la intuición como la modalidad originaria y privilegiada de la intencionalidad (cf. § 2, p. 30). Desde luego, no todos los actos intuitivos son iguales. Aquella referencia intencional que consiste en una presencia intuitiva del objeto entraña una correspondencia entre el objeto y la intuición, que por ello es precisamente “intuición de” ese objeto determinado, y no de otro. Esta correspondencia, que en modo alguno se reduce a una mera igualdad o semejanza, no sólo afecta al contenido de las intuiciones, sino también a su forma y estructura. No todo objeto puede presentarse intuitivamente de la misma manera, sino que las diferencias en la índole de los objetos corresponden a diferencias en la índole de la intuición. Dado que esta correspondencia no afecta principalmente a los objetos y actos en su individualidad, sino en su naturaleza universal, en tanto que objetos y actos de una clase determinada, las estructuras correlativas que encontramos aquí son universales y necesarias. A diferentes tipos de objetos corresponden necesariamente diferentes tipos de actos intuitivos, y viceversa. Un árbol, una melodía, un valor estético y un número se presentan en diferentes tipos de actos intuitivos, cuya forma difiere según el modo de ser de sus respectivos objetos.

Estos ejemplos ya muestran que el concepto de intuición como la clase de vivencias en que experimentamos la presencia de un objeto no coincide con el concepto empirista más estrecho que equipara la intuición a la experiencia sensible. Y también muestran que los objetos se dejan dividir en concretos o abstractos, en aquellos que pueden existir por sí solos y aquellos que sólo pueden existir en otros, como sus partes o propiedades, o que están fundados en la existencia de otros, como sus vínculos y relaciones.³⁸⁸ La belleza de un paisaje es una propiedad inseparable de la forma total del paisaje, que a su vez está fundada en las partes que componen el paisaje y que en principio podrían formar parte también de un entorno diferente. El número cinco presupone las cinco unidades que lo componen y, aunque es diferente de todas ellas, las requiere para existir como el número que es. En cambio, el árbol de cuyo no es parte o propiedad de otra cosa (aunque sí necesita existir dentro de algún entorno adecuado) ni está fundado en otras cosas o en sus partes o propiedades, sino que es una cosa completa que existe de una manera (relativamente) independiente. A la luz de esta distinción podemos caracterizar el tiempo, al menos en la medida en que se nos muestra de manera intuitiva, como un objeto que no es un todo concreto, como el árbol, sino una parte abstracta o no-independiente de otro objeto diferente. Como ya lo puso de relieve Aristóteles, guiado por su distinción fundamental entre “ser algo” (sustancia) y “estar en algo” (accidente): el tiempo siempre se nos muestra como tiempo *de algo*, a saber, como tiempo de un proceso de cambio o eventualmente

³⁸⁸ Husserl desarrolla por primera vez su teoría de la intuición y su análisis de las diversas formas de todos y partes (y sus relaciones) en la Sexta y Tercera de sus *Investigaciones lógicas*.

también de reposo, el cual es a su vez un carácter no-independiente de algún sustrato.³⁸⁹ De esto se desprende que la experiencia del tiempo se une necesariamente a la experiencia de procesos temporales y sus “portadores”, a saber, las cosas que cambian o se encuentran en reposo.

El problema fenomenológico de la experiencia del tiempo

Con el descubrimiento de la intencionalidad se impone la tarea de hacer comprensible las diversas formas fundamentales de la relación intencional, especialmente la manera en que se presentan diferentes tipos de objetos en diferentes formas de conciencia. En un primer momento, Husserl entiende el análisis intencional como una suerte de explicación psicológica de nuestro conocimiento, intentando comprender el ser de los objetos a partir de las vivencias en que llegan a ser objetos para nosotros. Pero tras haber analizado las formas de intencionalidad que corresponden a los objetos de la aritmética (por ejemplo la relación entre los actos de colegir y los números), Husserl pronto se da cuenta de la heterogeneidad radical entre el ámbito de los objetos y el de las vivencias. A propósito de los objetos de la lógica, Husserl pone de manifiesto que estos objetos constituyen una dimensión propia, irreducible al ámbito de las vivencias, y se enfrenta así al psicologismo lógico que intenta reducir la lógica a la psicología. Los objetos de que se ocupa la lógica son ideales y atemporales, y aunque sólo accedemos a ellos como objetos intencionales de nuestras vivencias reales y temporales, precisamente en tanto que son objetos intencionales se nos muestran como siendo de una naturaleza fundamentalmente diferente de aquella de las vivencias en que los conocemos y como irreducibles a éstas.

Entre los objetos ideales y las vivencias cognoscitivas hay una diferencia abismal porque pertenecen a diferentes regiones del ser. Esto por un lado hace imposible reducir los objetos a las vivencias en que se presentan a nosotros, y por otro lado hace surgir el problema de cómo nuestras vivencias cognoscitivas pueden franquear el abismo ontológico que las separa de los objetos ideales. La presencia de estos objetos en nuestro conocimiento significa entonces que nuestras vivencias se trascienden a sí mismas de tal manera que entran en contacto cognoscitivo con objetos cuyo modo de ser es abismalmente diferente del suyo. ¿Cómo se deja entender, pues, que en nuestra vida consciente, que es real y temporal, podamos experimentar la presencia de objetos ideales como una proposición o una ley deductiva? Esta es la pregunta que da lugar a los seis tratados que forman el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*, donde Husserl lleva a cabo el estudio sistemático de los diversos aspectos de la intencionalidad. En ellos, Husserl no se limita a abordar el problema específico del conocimiento de los objetos lógicos, que constituye el punto de partida e hilo conductor de esta obra, sino que se enfrenta a este problema a través de una aclaración de la intencionalidad en general. O tal vez sería mejor decirlo de manera inversa: Husserl se enfrenta al problema de la intencionalidad en general tomando como hilo conductor el problema particular del

³⁸⁹ Cf. arriba la segunda parte, *La relación entre tiempo y cambio*, pp. 182 ss.

conocimiento de los objetos lógicos. El problema de cómo la conciencia puede trascenderse a sí misma hacia sus objetos y cómo éstos pueden presentarse a la conciencia se centra, pues, en el conocimiento de los objetos ideales (y de los objetos lógicos en particular).³⁹⁰ Los demás ámbitos de objetos y las formas de conciencia en que se conocen no reciben todavía un tratamiento sistemático, de modo que esta tarea queda pendiente para los años posteriores.

Sin embargo, ya en las *Investigaciones lógicas* se había mostrado la importancia de la temporalidad como rasgo esencial de la conciencia. El carácter temporal de la vida consciente sirve en esta obra para distinguir el modo de ser de los objetos lógicos, que son ideales y atemporales, del modo de ser de la conciencia. Así se plantea el problema de cómo los objetos ideales pueden presentarse en vivencias que son individuales y temporales.³⁹¹ La idealidad de los objetos lógicos se vincula a la atemporalidad, mientras que la individualidad de la conciencia se vincula a su naturaleza temporal. De esta manera, la temporalidad aparece como el contrapunto de la idealidad que caracteriza a los objetos de la lógica y como un rasgo fundamental de las vivencias conscientes, que es responsable de su pertenencia al ser real. Por ello no es de extrañar que el primer ámbito particular de la relación intencional que Husserl aborda de una manera temática después de las *Investigaciones lógicas* sea el de la temporalidad, al que habrá de seguir todavía el estudio de la intencionalidad que corresponde a la tercera de las grandes regiones de objetos, a saber, la realidad espacial.³⁹²

La conciencia del tiempo no es un caso cualquiera de una relación intencional y su estudio resulta fundamental para la comprensión de la intencionalidad en general. Puesto que las vivencias conscientes son temporales y se extienden a través del

³⁹⁰ Husserl entiende la dimensión normativa o práctica como una vertiente particular del ser ideal.

Puesto que los objetos lógicos entrañan también una dimensión normativa, cabe pensar que la esfera ética o estética no plantean nuevas dificultades en lo que respecta al problema del conocimiento de los objetos ideales. Pero también cabe pensar que la lógica pertenece al mismo género de conocimiento que la ética, como lo sostenía una vertiente del neokantismo contemporáneo a Husserl, yendo tan lejos de considerar la verdad y la falsedad como valores en sentido normativo. Sin embargo, en la medida en que la normatividad no puede ser la raíz misma de la universalidad o idealidad, sino que la presupone, los valores o las normas constituyen un caso particular de objetos ideales, aunque esto no impide que la esfera normativa entrañe una forma de intencionalidad *sui generis* (afectiva y volitiva) que es irreductible a las formas de conocimiento teórico.

³⁹¹ Miguel García-Baró interpreta desde esta perspectiva las *Investigaciones lógicas* en su importante ensayo que lleva el título *La verdad y el tiempo*.

³⁹² En las partes del mismo curso que anteceden a las lecciones sobre la conciencia del tiempo de 1905 (publicados en Hua XXIII y XXXVIII), Husserl aborda principalmente la diferencia entre las diversas modalidades de la conciencia intuitiva. Poco después de estas lecciones se dedica al estudio temático de la percepción de objetos espaciales (véase el curso *Cosa y espacio*, Hua XVI, de 1907), con el que se completa la serie de estudios monográficos sobre las formas de intencionalidad que corresponden a las tres principales regiones ontológicas, que son el ser ideal y la realidad temporal y espacial. No hay que olvidar, sin embargo, que estas diferentes formas o direcciones de la intencionalidad son inseparables y que todas juntas son constitutivas de cada una de nuestras vivencias, con independencia del tipo de objeto al que se refieren. Por ejemplo, una percepción espacial no sólo presupone la conciencia del tiempo, sino también contiene una referencia a características universales e ideales, en la medida en que la percepción involucra una dimensión conceptual. Y a la inversa, un acto en que entiendo el sentido de una frase que oigo se une de manera inextricable a una percepción auditiva.

tiempo, la conciencia del tiempo es responsable en gran medida de que toda conciencia no sólo sea conciencia de su objeto, sino también conciencia de sí misma, es decir, autoconciencia. La conciencia del tiempo hace posible que seamos conscientes de nuestras propias vivencias en su transcurso temporal. Esta autoconciencia temporal no sólo es una condición de toda conciencia y la acompaña, sino también una condición de posibilidad de la reflexión y por ende del estudio de la relación intencional.³⁹³ Sólo porque nuestra autoconciencia se extiende más allá del instante presente, puede haber conciencia en general y un conocimiento y análisis de nuestras vivencias intencionales. Por eso, la autoconciencia y la posibilidad del análisis de la relación intencional no se dejan comprender sin un estudio de la estructura y posibilidad de nuestra autoconciencia temporal. Este estudio nos puede aclarar qué tipo de objeto intencional es nuestra vida consciente y cómo es posible que se convierta en objeto.³⁹⁴

Lo mismo que vale para la autoconciencia en cierto modo vale para toda conciencia en general en cuanto que no se reduce a una conciencia instantánea, sino que nos presenta el objeto con alguna duración y localización temporal. De esta manera, la conciencia del tiempo es parte integrante de toda conciencia perceptiva, ya que todo objeto real se nos muestra con una cierta duración, por breve que sea. El estado presente del objeto se percibe en su relación temporal con sus estados anteriores y posteriores, como procediendo de los unos y dando lugar a los otros. Por ello, la conciencia del tiempo es parte integrante de aquel modo fundamental de la intencionalidad que es la percepción. Y es más, incluso es parte de la conciencia de los objetos ideales, de suyo atemporales, en la medida en que esta conciencia requiere una síntesis sucesiva, como la encontramos por ejemplo en cualquier juicio predicativo.³⁹⁵

El problema de la conciencia del tiempo también tiene una importancia especial porque la trascendencia temporal no es del mismo tipo que la trascendencia de los demás ámbitos ontológicos respecto a la conciencia. La conciencia misma es temporal y el tiempo que es consciente es ante todo (como más tarde veremos) el tiempo de la conciencia misma. Sin embargo, la trascendencia temporal no parece menos abismática y la relación intencional con esta trascendencia no parece menos difícil de entender que aquella que encontramos en el caso de los objetos ideales o de la realidad espacial. La trascendencia temporal no consiste en una heterogeneidad ontológica, sino en una diacronía, y el problema de salvar el abismo entre la conciencia y su objeto aquí no se debe a una diferencia entre sus respectivos modos de ser. Esta trascendencia es además de una importancia fundamental porque, como vimos, la posibilidad de trascender el presente es lo que hace posible también las demás formas de la relación intencional con objetos trascendentes.

Por último, la cuestión de cómo se relacionan la presencia o ausencia, la realidad o irrealidad del objeto intencional acaso se plantea de la manera más radical

³⁹³ Cf. por ejemplo el texto 51 en Hua X, especialmente p. 341 s. y p. 349 s. El intérprete que más ha insistido en la relación entre la conciencia del tiempo y la autoconciencia es Zahavi, véase por ejemplo *Subjectivity and Selfhood*, pp. 55 ss.

³⁹⁴ Cf. p. 142: "A la retención debemos, en suma, el que la conciencia pueda ser objetivada."

³⁹⁵ Cf. *Experiencia y juicio*, § 50a, pp. 242 y § 64c, p. 309 ss.

en el terreno de la conciencia del tiempo. La relación entre presencia y no-presencia en sentido temporal resulta importante para arrojar luz sobre la relación (e identidad) entre el objeto intencional como meramente mentado y como dado “en carne y hueso”, y también sobre el problema de la identidad y diferencia entre el objeto considerado como objeto intencional y como objeto real. Como se sabe, esta última es una dificultad importante que plantea la intencionalidad, precisamente porque por un lado consiste en una relación entre dos términos -vivencia y objeto-, pero por otro lado es inherente a uno de estos términos tomado por sí solo, a saber: la vivencia. Por ello, cada vivencia posee la referencia intencional a su objeto con independencia de que esta referencia quede invalidada por otras vivencias ulteriores. Es decir, una vivencia que posteriormente se revela como ilusoria, sin embargo, conserva su referencia intencional, de modo que sigue refiriéndose al mismo objeto de la misma manera. En este sentido, el objeto intencional constituye, pues, un correlato inalterable de cada vivencia.³⁹⁶

Por todo ello, la comprensión de la intencionalidad de la conciencia del tiempo es crucial para comprender la intencionalidad en general. De ahí que Heidegger pueda decir en su prefacio de editor a las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* que los análisis de la conciencia del tiempo son decisivas para una clarificación “de la *intencionalidad* en general” y llamar la atención sobre el hecho de que “la expresión *intencionalidad* da nombre ... a un *problema* central” (p. 17). Tampoco es casualidad que el propio Husserl piense que la elucidación de la conciencia del tiempo constituye acaso la tarea más importante de todo el estudio de la intencionalidad.³⁹⁷

Pues bien, la investigación de la intencionalidad muestra necesariamente las mismas tres características que hemos encontrado en la problemática agustiniana de la conciencia del tiempo. En primer lugar, la relación intencional sólo es accesible desde una perspectiva de primera persona. En segundo lugar, el objeto entra en esta relación en cuanto que es el término intencional de la conciencia. Por ello, el tiempo se considera tal como se muestra en nuestra conciencia de él, y ésta se considera tal como nos hace acceder al tiempo. Por ello, al igual que en san Agustín, nuestra conciencia perceptiva de duración y sucesión adquiere una importancia central. El conocimiento que se busca por esta vía no es desde luego un conocimiento acumulativo, sino un conocimiento de lo que son el tiempo o la conciencia del tiempo en tanto que tales. En tercer lugar, la tarea de estudiar la correlación intencional exige que suspendamos -o dejemos de presuponer- nuestro saber acerca del tiempo para poder considerar la conciencia del tiempo tal como se muestra en sí misma. Esto no significa, sin embargo, que simplemente nos olvidemos de este saber, sino que intentemos aclarar su sentido, origen y posibilidad.

³⁹⁶ Esta posibilidad de una discrepancia entre el objeto intencional de una vivencia y el mismo (!) objeto considerado “tal como es (o no es) en sí mismo” ha dado lugar a que algunos intérpretes hayan entendido el objeto intencional como una entidad propia, diferente del objeto real, apoyándose en ciertas afirmaciones de Husserl en *Ideas I*. (Cf. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, pp. 57 ss.) Por más que esta pretensión es claramente errónea, puede ilustrar bien la dificultad de entender la posible diferencia entre el objeto intencional en tanto que objeto de una vivencia determinada (o varias) y el mismo objeto “tal como es en realidad”.

³⁹⁷ Cf. Hua X, p. 334.

A estas luces se nos muestra que las tres características forman una unidad indisoluble. Partir de nuestra conciencia del tiempo, tal como se vive en perspectiva de primera persona, significa que esta conciencia se considera como nuestro acceso cognoscitivo primario al tiempo mismo. Esto conlleva una suspensión de nuestro saber adquirido, a fin de poder interrogar este saber acerca de sus orígenes y fundamentos. Esta tarea nos lleva a tornarnos hacia aquellas vivencias en que experimentamos las estructuras del tiempo y, en particular, hacia nuestra percepción temporal. No es, pues, casualidad que podamos encontrar las mismas tres características (perspectiva de primera persona, suspensión del saber disponible, consideración del tiempo y de la conciencia en su correlación mutua) tanto en san Agustín como en Husserl, a pesar del milenio y medio de distancia y la aparente diferencia abismal de propósito y contexto.³⁹⁸ Los caminos de ambos pensadores llevan al mismo terreno de la relación intencional entre la conciencia y el tiempo, coincidiendo en el problema de cómo el tiempo se vuelve objeto de la conciencia. Sin embargo, no hay que olvidar que san Agustín se acerca a este terreno a partir de un interés por el tiempo, mientras que Husserl parte de un interés por la conciencia. Esto ya nos indica que el problema de la relación intencional entre la conciencia y el tiempo no forzosamente debe considerarse como un problema “de la psicología descriptiva y de la teoría del conocimiento” (p. 25), y que tampoco lo era para San Agustín, cuya pregunta, a la que responde con las palabras citadas por Husserl, reza “¿qué es el tiempo?”³⁹⁹.

La razón de que la modernidad no pudo llegar más lejos que san Agustín en la comprensión de la conciencia del tiempo consiste, pues, en que no consideró ésta como una relación intencional e ignoró los requerimientos metódicos para poder estudiarla. El hecho de que san Agustín ya se situara en el terreno de esta relación intencional explica también por qué Husserl puede creer que retoma, en lo esencial, el

³⁹⁸ Entre las preguntas que aquí pudieran surgir sólo quiero señalar aquella de si la dimensión que se nos abre con el problema de la intencionalidad realmente es una dimensión nueva y si ésta sólo es accesible a partir de un interés por la intencionalidad. ¿No salta a la vista que las tres características metódicas que son comunes a san Agustín y Husserl se encuentran también con toda pureza en el modo en que Sócrates se enfrenta al pretendido saber de sus interlocutores? Y el lector de la primera parte de este trabajo tal vez sabrá encontrar las mismas tres características en Heráclito. Sin ir más lejos, baste aquí con mencionar su actitud ante el saber acumulativo, su exhortación a tornarnos hacia la experiencia que todos poseemos y su invocación de la importancia metódica de la perspectiva de primera persona: “Me he investigado a mí mismo (101).” A este respecto salta a la vista el sorprendente parentesco con Sócrates en que ambos pensadores convierten la máxima délfica “conócete a ti mismo” en lema de su pensamiento. Y encontramos una versión más elaborada de la misma máxima en el *De vera religione* de San Agustín (XXXIX, 72-73), con cuya cita Husserl curiosamente termina sus *Meditaciones cartesianas*: *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*. Todo esto también muestra que el parentesco con Descartes, que el propio Husserl descubrió, sólo es un parentesco entre otros.

³⁹⁹ Como hemos señalado arriba, es significativo que Husserl empiece su cita de san Agustín con *Si nemo a me quaerat, scio*, omitiendo la pregunta a que estas palabras se refieren: *Quid est ergo tempus?* Si Husserl no hubiera omitido esta pregunta, saltaría a la vista lo extraño de que esta cita se aduzca a propósito de un problema que se asigna expresamente a la psicología descriptiva y a la teoría del conocimiento. Entonces surgiría la cuestión de cómo -y en qué sentido- pueden coincidir el problema de san Agustín y el problema de Husserl, a pesar de su manifiesta disparidad.

mismo problema sobre el que el obispo de Hipona reflexionó en los capítulos 14-28 del libro XI de las *Confesiones*.

Capítulo 2: El terreno de la intencionalidad y el método de la fenomenología

El estudio de la intencionalidad como análisis descriptivo

Las vivencias intencionales son siempre vivencias de alguien que las vive en perspectiva de primera persona. Conocemos las diferentes clases de vivencias a través de nuestras propias vivencias que pertenecen a una clase u otra. Nuestro acceso primario a las vivencias consiste en la conciencia inmediata que las acompaña. Cuando tenemos una vivencia, no sólo somos conscientes de un objeto, sino también de la vivencia en que éste se nos presenta. Por ello, podemos adquirir un conocimiento explícito de la relación intencional entre las vivencias y sus objetos si reflexionamos sobre el modo en que esta relación se nos manifiesta en nuestra propia vida consciente. Este conocimiento no se limita a las vivencias que casualmente podamos tener en el presente, puesto que también podemos acceder deliberadamente a nuestras vivencias pasadas a través del recuerdo o representarnos vivencias posibles a través de la fantasía. De esta última forma incluso cabe acceder indirectamente a las vivencias de otras personas, que podemos representarnos en la fantasía empática y así tenerlas “como si fueran nuestras”, es decir, podemos tenerlas como vivencias imaginarias. Para comprender la estructura intencional de diferentes tipos de vivencias tenemos que acudir, pues, a la conciencia inmediata que tenemos de nuestras propias vivencias intencionales y fijarnos bien en su estructura, tal como ésta se nos manifiesta.

Ahora bien, articular teóricamente algo que se manifiesta, tal y como se manifiesta, consiste en *describirlo*. El análisis intencional, en tanto que afecta a algo que se manifiesta por sí mismo, es un análisis descriptivo. En principio, la descripción puede tomar dos direcciones diferentes, según si aquello que se describe nos interese como individuo particular o con respecto a sus estructuras universales. En el primer caso, se describe un individuo *a través de* sus rasgos universales, mientras que en el segundo se describen estos rasgos universales mismos, que entonces no se consideran como rasgos de un individuo determinado, sino en cuanto que pueden ser comunes a un número ilimitado de individuos diferentes. Sin embargo, también este tipo de descripción se apoya necesariamente en individuos concretos (reales o imaginarios). Por tanto, la descripción siempre involucra algo particular y algo universal. Lo particular se describe con respecto a sus características universales, y éstas se manifiestan y se dejan describir en tanto que son propias de ciertos individuos particulares. Como es obvio, las estructuras intencionales de la conciencia del tiempo nos interesan en cuanto estructuras universales y generales.

La descripción de tales estructuras no consiste simplemente en señalar rasgos universales aislados. La relación intencional es un todo orgánico cuyas partes son inseparables entre sí, por lo cual cada parte debe comprenderse como parte de la totalidad, y ésta debe comprenderse a su vez en su relación con las partes que la componen. Esto no sólo vale para la estructura interna de las vivencias, sino también, y sobre todo, para la correspondencia entre las estructuras de las vivencias y aquellas de los objetos.⁴⁰⁰ El análisis descriptivo no consiste meramente en archivar y enunciar lo que ya es manifiesto por sí mismo, sino en el arte de manifestar por primera vez, a modo de manifestación discursiva (*apóphansis*) la riqueza oculta de estructuras universales que alberga lo manifiesto.⁴⁰¹ Por ello, ese análisis siempre tiene el carácter de una búsqueda y de un *dialégesthai*, es decir, un diálogo sobre las cosas en que nos hacemos preguntas acerca de ellas. Los diálogos de Platón muestran bien el papel revelador que tienen las preguntas en el análisis descriptivo y nos enseñan el arte de encontrar preguntas que arrojen nueva luz sobre la estructura de las cosas. La descripción no recoge simplemente lo que ya es manifiesto, sino que descubre, muestra y hace ver con nuevos ojos lo que siempre está a la vista y sin embargo nos pasa desapercibido. Las estructuras universales de la realidad constituyen, por así decir, una dimensión propia, de inagotable riqueza, y pueden presentarnos aspectos siempre nuevos y sorprendentes cuando nos preguntamos por ellas.

Como ya ha quedado claro, el método de un tal análisis descriptivo no es exclusivo a la elucidación de la intencionalidad. También cabe aplicarlo a cualquier otra estructura que se nos manifiesta. De esta manera, la filosofía clásica griega consiste, en buena medida, en un análisis descriptivo de las diversas estructuras del mundo y de la vida. Sin embargo, la intencionalidad no es simplemente una estructura cualquiera que, por ser manifiesta, se presta a la descripción. La intencionalidad no sólo se manifiesta, sino que es una forma de manifestación. Por ello, no debe ser tratada como *algo* que es manifiesto: su descripción no se refiere a una clase de objetos, sino precisamente al modo en que cualquier objeto se manifiesta. Una tal descripción requiere una dirección de la mirada o actitud que no se dirige a los objetos que se manifiestan ni a sus estructuras universales, sino a su manifestación como tal. El análisis de las estructuras intencionales se mueve, pues, en una dimensión radicalmente diferente de aquella en la que se mueven los análisis descriptivos de la filosofía tradicional.⁴⁰²

⁴⁰⁰ Del mismo modo que la intencionalidad no es una relación en sentido ordinario, también cabe preguntarse en qué sentido constituye una forma de totalidad. Esta pregunta parece estar responsable de que Husserl dedique la tercera de sus *Investigaciones lógicas* a un análisis formal de las relaciones entre los todos y las partes.

⁴⁰¹ Husserl muestra en la VI Investigación Lógica que la manifestación discursiva, que nosotros en la parte sobre Heráclito hemos conocido bajo el nombre de *lógos*, entraña una forma peculiar de intuición, que él llama intuición categorial. Pero es Heidegger quien a mi parecer intenta elucidar por primera vez la relación entre la articulación discursiva y la manifestación intuitiva en el *lógos* descriptivo. (Cf. el § 7 de la introducción a *Ser y tiempo*.)

⁴⁰² Esto vale también para la mayor parte de análisis filosóficos de las estructuras del conocimiento humano o del lenguaje, al menos en la medida en que estos análisis tratan el conocimiento y el lenguaje no como formas de manifestación, sino como tipos de realidades. Piénsese por ejemplo en el tratamiento reificante de la verdad que encontramos en la lógica tradicional, en el que la verdad se

A fin de explicar el modo de proceder y el tema de ese peculiar tipo de análisis descriptivo, Husserl empieza sus *Lecciones* con una breve exposición del método que requiere el análisis intencional de la conciencia del tiempo. Este análisis considera el tiempo en tanto que se muestra y con respecto a su mostrarse. Puesto que aquello que se muestra, como tal, se llama “fenómeno”, la elucidación de la intencionalidad merece el nombre de *fenomenología*. Ésta consiste en el discurso descriptivo que articula el modo en que diferentes géneros de objetos se manifiestan en sus correspondientes tipos de vivencias intencionales.⁴⁰³

La desconexión del ser objetivo como acceso a la intencionalidad

Estudiar la relación intencional de una vivencia con su objeto requiere considerar este último tal como es consciente en la vivencia. Pero en nuestra actitud natural no solemos interesarnos por el modo en que los objetos son conscientes, sino por cómo son. Los fenómenos sólo nos interesan en vista de lo que nos enseñan sobre el ser de los objetos, y no en cuanto fenómenos. En nuestra vida cotidiana y teórica estamos dirigidos a los objetos como tales y no al modo en que aparecen en una vivencia determinada. El modo de aparecer sólo nos interesa como medio para acceder al conocimiento de aquellas propiedades del objeto que en cada situación son relevantes.

Por ello, si queremos estudiar la intencionalidad, tenemos que cambiar esa dirección de interés, dejando de interesarnos por los objetos y su ser, a fin de centrarnos en su aparecer, es decir, en el modo en que son conscientes en nuestras vivencias. Este giro del interés en que nos apartamos del ser para volvernos hacia el aparecer no significa, sin embargo, que simplemente tengamos que dejar de ocuparnos de la realidad y del verdadero ser de los objetos. Más bien, el aparecer guarda en sí mismo una estrecha relación con el ser real, ya que no es sino aparecer *de la realidad* y de los objetos tal como “son realmente”. Éstos siempre son conscientes justamente como “siendo realmente” de una determinada manera, o sea, el ser de los objetos es precisamente lo que se muestra en su ser consciente. El ser que se muestra en la conciencia es el “ser real” -al menos según su propio sentido o su propia

presenta como un objeto de estudio al mismo nivel que cualquier otro y se aborda a través del análisis de enunciados e inferencias que se encamina hacia una serie de generalizaciones y clasificaciones. Por desgracia, la mayoría de nuestros “lógicos”, “filósofos del lenguaje” y “epistemólogos” actuales siguen sin tener una conciencia clara de que la verdad, el lenguaje y el conocimiento no son ámbitos de cosas, sino que tienen que ver con la manifestación de las cosas.

⁴⁰³ En su época temprana, Husserl emplea el nombre de “fenómeno” exclusivamente para las vivencias. Poco después, en un texto de 1909 reconoce sin embargo que son los objetos en tanto que aparecen los que merecen principalmente el nombre de *fenómenos*. Cf. Hua X, p. 336. En todo caso, el doble significado del término “fenómeno” refleja bien la unidad inseparable de aquello que aparece con su aparecer. Por ello, este término puede servir de nombre para la relación intencional como un todo. Sobre el significado del término “fenomenología”, véanse también las clásicas consideraciones de Heidegger en el §7 de *Ser y tiempo*. Un mérito importante de este análisis es el de poner de relieve el papel manifestante del *lógos* descriptivo y llamar la atención sobre el hecho de que la obra de la fenomenología misma consista en una manifestación.

pretensión-, dándonos como “ser real que se muestra”. Interesarse por el modo en que los objetos son conscientes no consiste, pues, en dejar de lado su ser real, sino considerarlo en cuanto al modo en que es consciente. Los objetos aparecen como siendo reales y como siendo realmente de una determinada manera, y el “ser real” y “ser realmente así” son caracteres con los que se presentan a nosotros y que son inherentes a su aparecer como tal. Incluso el hecho de que esos caracteres puedan quedar invalidados y los objetos puedan mostrarse repentinamente como siendo “diferentes” de como parecían o incluso como “ilusorios” e inexistentes se deja entender como una variación en su modo de aparecer. Lo que antes se nos presentó como real puede presentárenos posteriormente, en virtud de un cambio de rumbo en el curso de su aparecer, como una ilusión, y lo que se nos presentó como dotado de cierta propiedad puede presentárenos más bien como teniendo otra. Es decir, los modos en que el ser de los objetos se nos presenta pueden cambiar y pueden anularse o corroborarse mutuamente, y esto también forma parte del modo en que los objetos son conscientes.

El estudio de la intencionalidad consiste por tanto también, y en una medida importante, en el estudio de las diversas formas en que el ser real de los objetos llega a mostrarse en nuestras vivencias y constituirse en tanto que “ser real para nosotros”. Lejos de que la fenomenología deje de interesarse por la realidad para quedarse con las apariencias, es precisamente su interés temático por el aparecer lo que hace posible que éste pueda comprenderse como aparecer de la realidad. Sólo al tornarnos hacia el aparecer de los objetos podemos preguntarnos cómo éstos adquieren, mantienen y eventualmente pierden en nuestras vivencias el sentido de ser que tienen para nosotros. En cambio, el interés habitual por el ser de los objetos, que pasa por alto su aparecer, se limita a sustituir un sentido de ser por otro y no permite entender el cambio en nuestra experiencia que lleva a que un sentido de ser se sustituya por otro ni las razones que son responsables de que un objeto se presente como siendo realmente de una manera u otra.

El interés por el aparecer, como diferente del interés por la realidad o el ser no consiste, pues, en un interés que simplemente deja de lado el verdadero ser o la realidad. ¿En qué se distingue entonces el interés por el aparecer de los objetos del interés por su ser? La respuesta es que el interés por el aparecer no se dirige a los objetos como *siendo realmente* de una manera u otra, y en el caso normal como siendo realmente tal como se nos muestran, sino que se limita a considerarlos con respecto al modo en que son conscientes. Es decir, nos interesa entonces el que los objetos se nos muestren con el sentido de tener unas u otras propiedades, de ser reales o ilusorios, y el modo de aparecer que corresponde a ese sentido. El análisis intencional debe tener en cuenta, pues, el sentido del ser que los objetos tienen en nuestras vivencias (v. gr. el de “reales”), sin interesarse por cómo son “en realidad”, es decir, con independencia del modo en que se muestran. Sin embargo, el ser real forma parte del tema de un tal análisis en la medida que se tome tal como se muestra y se avala en nuestras vivencias mismas, si bien lo que importa entonces no es la realidad como tal, sino su mostrarse.

La razón de que tengamos que abstenernos de considerar los objetos tal como son en sí mismos no consiste en que puede haber una discrepancia entre el aparecer y

la realidad, sino en que los objetos tienen que considerarse *en cuanto* correlatos intencionales de las vivencias, es decir, tal como las vivencias se refieren intencionalmente a ellos. En el momento en que vayamos más allá del mostrarse de los objetos en las vivencias mismas y tomemos posición acerca de cómo los objetos son realmente ya hemos abandonado el terreno de la intencionalidad. El interés - práctico o teórico- por el ser de los objetos y el interés por el modo en que éstos son conscientes en unas y otras vivencias son intereses completamente diferentes. La cuestión de cómo un objeto es en realidad -o incluso si existe o no existe realmente- no debe mezclarse con la cuestión de cómo un objeto es el término intencional de una vivencia. El no distinguir estas cuestiones hace imposible considerar el objeto en cuanto forma parte de la relación intencional y así nos hace inaccesible esta relación. Si quiero considerar un objeto tal como es objeto de una vivencia, tengo que considerarlo en cuanto objeto de la vivencia y no debo añadir nada más, so pena de perder de vista la relación intencional. Nuestro saber cotidiano y científico sobre los objetos no sólo no sirve para comprender el modo en que éstos son conscientes en unas u otras vivencias, sino que es un obstáculo.

Pues bien, dejar de interesarse por el ser real, más allá de su mostrarse, consiste en abstenerse de juzgar o tomar posición acerca de él. Esta necesidad de una suspensión de nuestro interés por el ser, que lleva a una reducción del ser a su aparecer, se concibe en las *Lecciones* como una “desconexión del tiempo objetivo (26)” y del ser objetivo en general.⁴⁰⁴ Husserl se da cuenta de que esta desconexión no consiste en excluir el tiempo objetivo sin más de nuestras consideraciones. La fenomenología tiene que habérselas con el tiempo objetivo en cuanto es el término intencional de nuestras vivencias. Por ello incluso puede parecer que el tiempo objetivo simplemente se da por supuesto, como Husserl explica en el pasaje siguiente: “Ahora bien, cuando hablamos de análisis de la conciencia del tiempo y de análisis del carácter temporal de los objetos de la percepción, del recuerdo o de la expectativa, pudiera parecer sin duda como si ya estuviéramos asumiendo el curso objetivo del tiempo y en el fondo sólo estudiásemos las condiciones subjetivas de posibilidad de una intuición de tiempo y de un auténtico conocimiento del tiempo (26).” Pero una cosa es asumir el tiempo objetivo sin más, y otra muy distinta asumirlo en los límites en que es el término intencional de nuestras vivencias. En este sentido, Husserl precisa que el tiempo aquí en juego no es “el tiempo del mundo, ... la duración de las cosas, etc., sino el tiempo que aparece, la duración que aparece como tal (ibid.)”⁴⁰⁵.

⁴⁰⁴ Más tarde, Husserl va a llamar esta “abstención de juzgar” con el término del escepticismo antiguo la *epoché* fenomenológica. Pero de hecho una tal “abstención”, que es indisociable del interés por la intencionalidad, ya está presente en las *Investigaciones lógicas* e incluso se menciona en varias ocasiones como una característica metódica del análisis intencional. En esta obra, como en los cursos inmediatamente posteriores a ella, Husserl relaciona este método con las exigencias de la teoría (o “crítica”) del conocimiento.

⁴⁰⁵ Estas frases son de 1905 y no se refieren, como veremos, al tiempo en tanto que es *objeto* de nuestras vivencias, sino a las vivencias mismas en que el tiempo se vuelve fenómeno. Sin embargo, el contexto sugiere fuertemente, por el peligro de confusión del tiempo que aparece con el tiempo objetivo, que Husserl está hablando, más bien, del tiempo objetivo *en tanto que aparece* a nosotros. Aquí ya se deja entrever el carácter problemático de concebir la conciencia del tiempo a partir de la alternativa entre la conciencia subjetiva del tiempo por un lado y el tiempo objetivo del mundo por otro.

Como es obvio, Husserl no está pensando aquí en la distinción entre el plano de las vivencias y el de los objetos, sino en la limitación o reducción de estos últimos a términos intencionales. El “tiempo que aparece” es el tiempo del mundo, el de los “objetos de la percepción, del recuerdo o de la expectativa”, pero considerado como término intencional de nuestras vivencias. La desconexión del tiempo objetivo tiene aquí, pues, el sentido de su reducción a un término intencional. Por eso se podría decir que, en cuanto tal término, el tiempo objetivo pertenece al campo de estudio de la fenomenología. A estas luces resulta sorprendente que Husserl llame esa reducción una “desconexión” (*Ausschaltung*) y la entienda luego expresamente en el sentido de una eliminación o exclusión. Este segundo sentido de la desconexión del tiempo objetivo es el de una reducción o limitación del terreno de la fenomenología al ámbito de las vivencias. La desconexión del ser objetivo significa entonces una exclusión del ámbito de los objetos. En este sentido, Husserl afirma por ejemplo: “Por análisis fenomenológico no cabe hallar el más mínimo rastro de tiempo objetivo (27).”

¿Cómo se dejan reconciliar, pues, estos dos sentidos de la reducción (o “desconexión”) del tiempo objetivo? ¿Cómo hay que entender su relación? En 1905, Husserl piensa que ambos sentidos no se oponen, sino que la reducción de los objetos a términos intencionales significa una limitación de la fenomenología a las vivencias: “Con la realidad sólo tenemos que ver en tanto en cuanto es realidad mentada, intuita, pensada en conceptos. Lo que en relación con el problema del tiempo quiere decir: nos interesan las *vivencias* del tiempo (31).” El razonamiento que está detrás de esta identificación es a mi parecer más o menos el siguiente: el objeto intencional es el objeto en su relación con la vivencia en que aparece. La intencionalidad es una propiedad de las vivencias, siendo el modo en que una vivencia se refiere a un objeto. Por ello, un interés por los objetos en cuanto correlatos de las vivencias no es sino un interés por estas últimas. Considerar los objetos como correlatos de las vivencias es por tanto para Husserl lo mismo que considerar la relación de las vivencias con los objetos, y esta relación se considera como inherente a las vivencias y ajena a los objetos en sí mismos. El que la realidad en tanto que mentada sea asunto de la fenomenología (cf. 31) quiere decir entonces que ésta se ocupa de las vivencias que la mientan: “Al dominio de la fenomenología pertenece precisamente esta descripción: la de que los actos en cuestión *mientan* este o aquel rasgo objetivo... (ibid.)”. En esta medida, estudiar la intencionalidad es estudiar las vivencias, y no los objetos. Esta concepción del método del análisis intencional como una exclusión de las cualidades de los objetos y una limitación a las características de las vivencias se muestra también en la exposición de este método para el caso de la percepción espacial (cf. 27).

La diferencia entre la fenomenología y el interés por el ser objetivo se entiende por tanto primariamente en términos de una diferencia entre dos ámbitos ontológicos, y no como una diferencia entre dos puntos de vista: no se entiende como una diferente actitud que se toma acerca de lo mismo -objetos y vivencias, el mundo y su aparecer-, sino como un interés por dos regiones ontológicas diferentes. Si el estudio

La duración y sucesión que aparecen -por ejemplo la duración y sucesión de una melodía que oímos- son datos fenomenológicos, pero no son partes ingredientes de las vivencias en que son conscientes, sino que pertenecen a sus objetos. Sin embargo, por ello tampoco son duraciones o sucesiones que forman parte del tiempo objetivo sin más. No pertenecen ni a la conciencia ni a la realidad.

de la intencionalidad se identifica con el estudio de una región de ser, a saber, aquella de las vivencias, la reducción del objeto a un término intencional adquiere el sentido de apartar el interés de los objetos para dirigirlo hacia las vivencias. La reducción del tiempo objetivo a un término intencional equivale entonces a la limitación de la fenomenología del tiempo al estudio de las vivencias en que el tiempo aparece, por lo cual esta reducción significa una exclusión del tiempo objetivo del dominio de la fenomenología.

En la época de las *Investigaciones lógicas*, a la que todavía pertenecen las *Lecciones* de 1905, Husserl piensa que, si consideramos un objeto como término intencional, no estamos considerando el objeto mismo, sino más bien su relación con la vivencia en que es consciente. Como vimos, esta tesis deriva de la adjudicación de la intencionalidad al ámbito de las vivencias. Esta adjudicación tiene su fundamento en la manera ingenuamente realista en que Husserl inicialmente concibe los objetos intencionales. El ser de los objetos se entiende como independiente de cualquier relación con el aparecer. Ahora bien, si se distingue de una manera tajante entre el ser real del objeto y el ser que tiene como correlato intencional de nuestras vivencias, cabe afirmar que la fenomenología no dice nada acerca de cómo son los objetos, ya que “tan sólo” habla del modo en que se presentan en nuestras vivencias intencionales. A estas luces parece inevitable sostener que los objetos intencionales, que no son sino los objetos mismos, pero considerados en cuanto objetos de nuestras vivencias, no pertenecen al campo del análisis fenomenológico.

La suspensión del ámbito de los objetos no sólo tiene el papel de acotar el ámbito de la relación intencional y así hacer posible su estudio temático. Esta suspensión también sirve para evitar la *confusión* de las características de las vivencias con las propiedades de sus objetos. Husserl ilustra esta diferencia con el ejemplo de la percepción espacial: “Si abstraemos de toda interpretación trascendente y reducimos el fenómeno perceptivo a los contenidos primarios dados, resulta el continuo del campo visual, que es un continuo *quasi*-espacial sin ser, empero, espacio o una superficie en el espacio; se trata, dicho toscamente, de una multiplicidad bidimensional continua. En ella encontramos relaciones de vecindad, de superposición, de inclusión, líneas cerradas que delimitan por entero un fragmento del campo, etc. Pero estas no son relaciones objetivo-espaciales. No tiene ningún sentido decir, por ejemplo, que un punto del campo visual se halla a un metro de distancia de la esquina de esta mesa, o que está junto a la mesa, sobre ella, etc. Y naturalmente tampoco el aparecer de la casa, el fenómeno de la casa, ocupa un lugar en el espacio ni posee relaciones espaciales de ningún tipo: el fenómeno de la casa no está junto a la casa, ni sobre ella, ni a un metro de distancia de ella, etc. (27).”⁴⁰⁶

⁴⁰⁶ Estas consideraciones son independientes del problema de cuál es el *status* del campo visual y, en particular, de sus componentes sensibles. Si se admite que los contenidos del campo visual son sensaciones y componentes de las vivencias intencionales, se atribuye una extensión (cuasi-espacial) a partes de la conciencia, lo cual puede resultar chocante. En tal caso, puede parecer inadecuado considerar las vivencias como una dimensión puramente subjetiva: éstas habrán de entenderse acaso, más bien, al modo de un nivel intermedio *entre* la subjetividad y el mundo, a pesar de su pertenencia al ser de una subjetividad determinada. Por otra parte, si se declara que las sensaciones de color son inextensas, se convierten en una mera construcción teórica y no se ve fácilmente cómo esas (proto-)sensaciones inextensas puedan convertirse jamás en el dato descriptivo del campo visual. Y si se quiere evitar

La desconexión metódica del tiempo objetivo y del ser objetivo en general no sólo se aplica al ámbito de los objetos, sino también al ámbito de las vivencias. Al igual que los objetos, las vivencias normalmente tampoco se comprenden tal como forman parte de la relación intencional, es decir, tal como se manifiestan por sí mismas. Esta afirmación puede resultar sorprendente, puesto que las vivencias son los procesos de nuestra vida consciente cuyo ser consiste en su aparecer. En la medida en que el ser de las vivencias coincide con su manifestarse, una objetivación de las vivencias parece un contrasentido. Sin embargo, en la reflexión habitual no solemos tomar las vivencias tal como aparecen, sino que las dotamos de un sentido que trasciende su contenido fenomenológico. Este sentido trascendente tiene dos orígenes diferentes. En primer lugar, la intencionalidad de las vivencias no se entiende como una referencia a sus respectivos objetos tal como aparecen en ellas, sino que se interpreta como una referencia a esos objetos “tal como son en sí mismos”. Solemos considerar nuestras vivencias como si sus objetos aparecieran en ellas simplemente “tal como son”, sin advertir que las vivencias siempre se refieren intencionalmente al objeto en un determinado modo de aparecer. En segundo lugar, la reflexión también lleva a cabo una objetivación del modo de ser de las vivencias en cuanto procesos de nuestra vida consciente. Esta objetivación consiste en que entendemos las vivencias a partir de un saber que las localiza dentro del mundo objetivo, dotándolas de un sentido que trasciende su aparecer. Puesto que la primera de estas dos maneras de objetivar las vivencias ya queda descartada con la reducción del objeto a un término intencional, sólo tenemos que ocuparnos de esta segunda forma de objetivación.

Las vivencias y el sujeto

Pues bien, ¿cómo es posible, y en qué consiste, esa objetivación de nuestras vivencias intencionales? La clave para responder a esta pregunta es que toda vivencia intencional no sólo es vivencia *de* un objeto, sino también *de* un sujeto; es siempre vivencia “de alguien”. Esta afirmación se puede entender o bien en un sentido

introducir un componente cuasi-espacial en la conciencia, el ser del campo visual y de los escorzos -su realidad propia como datos inmediatos- se situará forzosamente en una tierra de nadie, con lo cual es difícil evitar que el campo visual se convierta en una suerte de quimera. (Véase el tratamiento de los escorzos visuales en D. Ferrari, *Consciousness in time*, pp. 164 ss., especialmente p. 166.) Una buena defensa del carácter extenso de las sensaciones visuales puede encontrarse en P. Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial*, pp. 215 ss. Curiosamente, tal defensa se dirige contra Husserl, ya que esta autora le atribuye la afirmación de sensaciones visuales *inextensas*, a pesar de que, como ella misma admite (p. 217), “es posible encontrar otros textos (...) en los que, a primera vista, parece defenderse la tesis contraria a la que he considerado”. A mi parecer, el texto de Hua XXIII (p. 251) que ella aduce a favor de su interpretación sólo excluye de la sensación la espacialidad propiamente dicha, pero no la extensión bidimensional. Esta última lectura se ve favorecida por el uso de la expresión “complejos de sensación” un poco más arriba en la misma página. En realidad, pienso que la posición de Husserl se desprende claramente de la primera frase del texto arriba citado. Cabría objetar que ese texto es de 1905 y que Husserl posteriormente deja de considerar los contenidos primarios como un estrato relativamente independiente y modifica profundamente su concepción de la conciencia sensible. Pero no parece que ese cambio afecte a la comprensión de lo sensible como tal, más allá del problema de su constitución temporal.

fenomenológico o en un sentido objetivo. Si se entiende en sentido objetivo, significa meramente que toda vivencia de hecho pertenece a un sujeto determinado en el sentido de que hay una relación o unión real entre la vivencia y el sujeto. La relación entre la vivencia y su sujeto se concibe entonces como una relación extrínseca. Pero la pertenencia al sujeto se puede entender también como una característica fenomenológica de las vivencias mismas, o sea, como una característica intrínseca de éstas. Esta última forma de pertenencia no consiste meramente en que toda vivencia se deja asignar a un sujeto como siendo “suya” en el sentido de que es ese sujeto el que tiene y al que corresponde esa vivencia, sino que significa que el sujeto en cierto modo forma parte del contenido descriptivo de la vivencia como tal. Dicho de forma más concreta, la vivencia contiene en sí misma una referencia a su sujeto, de modo análogo a como contiene una referencia a un objeto: es en sí misma aparecer *de* su sujeto, en el sentido de que éste se aparece en ella a sí mismo como sujeto de esta vivencia. Toda vivencia no sólo es aparecer de un objeto determinado, sino también de un sujeto que es consciente de ese objeto. El aparecer de la vivencia no sólo es aparecer de su objeto, sino de la relación entre ese objeto y un sujeto, y también de ese sujeto como tal.⁴⁰⁷

En toda vivencia soy consciente de mí mismo, en primer lugar, como sujeto de esa vivencia, es decir, me manifiesto bajo el aspecto particular de mi ser que se actualiza en la vivencia. Pero esta manifestación no se limita a ese aspecto, sino que me hace aparecer como sujeto de mi vida en general, con todas las diferentes dimensiones de mi ser. Por ejemplo, una vivencia de tristeza sólo tiene sentido dentro de la vida de un sujeto y con referencia intrínseca a éste. La tristeza es en sí misma tristeza *de* ese sujeto determinado. Ante todo, el sujeto es consciente de sí mismo en ella bajo el aspecto y dentro del contexto de esa tristeza, esto es, como sujeto afectivo y volitivo. Si ahora estoy triste, me experimento como alguien que también podría estar alegre y desearía estarlo, soy consciente del motivo de mi tristeza y del contexto vital de ese motivo, y de mí mismo como sujeto al que pertenece ese contexto vital. La tristeza es en sí misma un estado de mi vida con su contexto determinado, que remite a contextos más amplios y en último término a mi vida en general. Mi tristeza se vive como una posibilidad de mí ser que tiene su sentido como estado de mí como sujeto afectivo y volitivo que se entristece por un motivo determinado y se encuentra inmerso en un contexto vital particular y general.

Lo mismo vale para las vivencias puramente teóricas o cognoscitivas. Si comprendo una verdad matemática, soy consciente de mí mismo como sujeto que entiende y conoce esa verdad. Así soy consciente de mí mismo también como sujeto de mi saber matemático y teórico entero, que a su vez es inseparable del resto de mis saberes y de mis demás posibilidades de existencia. Pero mi vivencia cognoscitiva

⁴⁰⁷ Sobre el papel del sujeto y la estructura tripartita de la correlación intencional, véase mi ensayo *The Transcendental Nature of Experience*, p. 67 s. A su manera, Heidegger pone de relieve esta referencia de las vivencias al sujeto cuando describe nuestro saber inmediato acerca de nosotros mismos como reflejo de nuestro trato con las cosas y afirma que “habitualmente uno se entiende a sí mismo y a su existencia a partir de lo que hace y de lo que se ocupa” (GA 24, p. 227, trad. de Ramón Rodríguez). Si Heidegger pone el acento en los objetos y el mundo, en relación con los cuales el sujeto se conoce a sí mismo, no hay que olvidar que son los objetos y el mundo *en su modo de aparecer* que remiten al sujeto, y no los objetos y el mundo sin más.

incluso involucra una conciencia mucho más inmediata de las demás dimensiones de mi ser. Esta vivencia tiene en sí misma el sentido de ser un episodio que forma parte del contexto práctico de mi vida diaria y tener lugar en una parte del mundo cotidiano. Por ello, la autoconciencia que la acompaña no se limita a una conciencia de mí mismo como sujeto cognoscente, sino como sujeto práctico, encarnado y social. Al conocer una verdad matemática, tengo una conciencia de mí como sujeto volitivo y práctico que ha querido conocer esa verdad, en cuyo conocimiento culmina un esfuerzo previo. Este conocimiento se muestra como “teniendo lugar” en un aula o en mi propia casa. Conozco la verdad matemática mirando un diagrama en una pizarra o escribiendo signos en un cuaderno, y así soy consciente de mí mismo como sujeto corpóreo que percibe y actúa, que está situado dentro de un entorno práctico y social. (Todo esto no podría predicarse, desde luego, de una vivencia como tal, sino que concierne el modo en que el sujeto aparece en su vivencia como sujeto de esa vivencia.)

En estos casos, como en otros cualesquiera, tener una vivencia entraña tener una conciencia de sí mismo como sujeto de esa vivencia, y esta conciencia en último término alcanza, de una manera más o menos indirecta e implícita, al ser del sujeto en su totalidad. Esta conciencia de mí mismo como correlato subjetivo de mis vivencias no se limita para nada al mero hecho de que estas vivencias se manifiestan en cada caso como “mías”, es decir, como tenidas por mí y no por otro. En toda vivencia me experimento a mí mismo como el sujeto integral que soy, pero desde la perspectiva del modo de ser que se actualiza en la vivencia en cuestión. Por tanto, el sujeto aparece a través de sus vivencias de una manera análoga a como los objetos aparecen siempre “en su totalidad”, como los objetos enteros que son, pero desde un ángulo determinado.

La objetivación de las vivencias

En 1905, Husserl ya comprende que la objetivación de las vivencias en la reflexión se hace posible por la atribución de éstas a un sujeto, pero no sostiene todavía que esta atribución tiene su fundamento fenomenológico en la referencia al sujeto que es inherente a las vivencias mismas.⁴⁰⁸ Es decir, Husserl no atribuye el hecho de que las vivencias posean en la reflexión el sentido de ser vivencias *de un sujeto* al sentido o contenido propio de las vivencias, sino que sostiene que el vínculo con el sujeto se introduce por primera vez con la reflexión y que es fruto de nuestra autocomprensión cotidiana.⁴⁰⁹ En la medida en que Husserl piensa que la referencia al sujeto es ajena a

⁴⁰⁸ Al igual que el objeto, el Husserl de la época de las *Investigaciones lógicas* también excluye el sujeto de las vivencias del campo de la fenomenología, y también reconoce posteriormente esta exclusión como errónea. No obstante, este camino es más lento y el papel del sujeto de la intencionalidad recibe mucha menos atención que el del objeto. En *Ideas I*, el yo de las vivencias todavía queda restringido a un mero acompañante vacío, pero ya en el segundo volumen de esta obra (escrito poco después) el sujeto intencional se dota de una personalidad y de un cuerpo y se entiende ante todo como el yo práctico y social de una vida concreta (cf. *Ideas II*, Hua IX, §§ 59 y 60).

⁴⁰⁹ Para la posición temprana de Husserl acerca de la relación entre las vivencias y el yo, cf. la Quinta Investigación Lógica, Hua XIX/1, pp. 372 ss. Esta misma posición la adopta Sartre en su influyente escrito

las vivencias, no ve todavía la posibilidad de concebir el sujeto de una manera fenomenológica, sino que lo entiende *per se* como un sujeto mundano y objetivado. Por eso piensa que la fenomenología, al limitarse al contenido descriptivo de las vivencias, tiene que excluir el sujeto de sus consideraciones.

Esta es una importante diferencia con su posición posterior, según la cual no se trata de excluir el sujeto, sino de comprenderlo tal como participa en sus vivencias. El remedio contra la objetivación de las vivencias en virtud de su atribución a un sujeto mundano y objetivado entonces ya no es el de excluir el sujeto del ámbito de la fenomenología, sino el de considerarlo dentro de los límites en que forma parte de la relación intencional. (Este cambio de la exclusión a la reducción es, pues, análogo al que se da en el caso del objeto.) Según esta postura posterior, no es la atribución de las vivencias al sujeto, sino la *objetivación* del sujeto la que entraña la objetivación de las vivencias. Por ello, Husserl introducirá la distinción entre el sujeto objetivado o mundano y el sujeto trascendental.⁴¹⁰ Este último se muestra en toda vivencia como su correlato subjetivo y en este sentido debe considerarse como un dato fenomenológico. Es decir, Husserl afirmará que el yo como sujeto de las vivencias forma parte del contenido descriptivo de éstas y extenderá la desconexión del ser objetivo (llamada entonces *epoché* y reducción fenomenológica) al ser del sujeto, entendiendo esta desconexión entonces como una reducción, pero no como una exclusión.

Lo que importa aquí es que, en cualquier caso, la referencia al sujeto forma parte del sentido de las vivencias tal como se comprenden en la reflexión. La atribución de las vivencias a un sujeto que existe al margen de sus vivencias es responsable de que éstas se doten de un sentido que trasciende su contenido fenomenológico. Cuando la vivencia se atribuye a un sujeto mundano, el modo de ser de ese sujeto se transfiere implícitamente al modo de ser de la vivencia. Ésta se entiende entonces como un estado de un sujeto que se localiza en el espacio y tiempo del mundo, que tiene una existencia objetiva histórica y social, etc. De este modo, las vivencias se comprenden como procesos que transcurren dentro del mundo objetivo.

Esta objetivación de las vivencias tiene dos fuentes principales que permiten situarlas en el espacio y tiempo del mundo. En primer lugar, las vivencias se localizan en el espacio en virtud de su vinculación directa o indirecta con el cuerpo de su sujeto. En la medida en que el sujeto se localiza a sí mismo en el espacio al experimentarse como situado con respecto a los objetos espaciales que percibe, esta localización se transfiere también, de una manera más o menos directa, a todas sus vivencias. En toda percepción espacial, el objeto se nos presenta en su orientación respecto a nosotros

temprano *La trascendencia del ego*, donde hace responsable a la reflexión del hecho de que cotidianamente atribuyamos las vivencias a un yo.

⁴¹⁰ El yo como sujeto de las vivencias debe distinguirse a su vez del yo de la reflexión fenomenológica que es, paradójicamente, el yo de la actitud natural. Puesto que el yo que hace fenomenología sólo puede ser “reducido” por obra de una nueva reflexión, Merleau-Ponty afirma la imposibilidad de llevar a cabo una reducción completa (cf. *Phénoménologie de la perception*, p. XIII). Lo curioso es que en la actitud natural existimos como un yo trascendental que se olvida a sí mismo, pero en la reducción trascendental se da un olvido parecido con respecto a nuestro yo mundano que lleva a cabo la reducción. (Sobre esta paradójica relación entre los tres yoes, cf. J. San Martín, *La reducción fenomenológica*, p. 26 s. Véase también *La estructura del método fenomenológico*, pp. 206-210.)

mismos. Es más, la conciencia perceptiva del objeto es inseparable de una autoconciencia de nuestra propia existencia carnal y sólo es posible como la otra cara de ésta.⁴¹¹ Hay que tener presente, sin embargo, que sólo posteriormente a las *Lecciones* Husserl reconocerá que la referencia a nuestra subjetividad encarnada y localizada forma parte del contenido descriptivo de la percepción como tal. Aun así, y tenga el fundamento que tenga, la localización del sujeto en el espacio objetivo conlleva la objetivación espacial de las vivencias en el momento en que éstas se consideren como vivencias de un tal sujeto.

En segundo lugar, las vivencias se localizan en el tiempo objetivo del mundo. Nuestras vivencias se nos manifiestan inmediatamente en sus relaciones temporales mutuas. Los acontecimientos del tiempo inmanente de la corriente de conciencia enlazan con el tiempo objetivo en virtud de las relaciones temporales de ciertas vivencias con los acontecimientos del mundo. La percepción y las diversas formas de recuerdo y de la expectativa se refieren a sus objetos como estando en una determinada relación temporal con estas vivencias, que se localizan así en el mismo tiempo que sus objetos. De este modo, también las demás vivencias se localizan de manera indirecta en el tiempo del mundo, al igual que nuestra vida en su conjunto. Por ello, es una de nuestras convicciones cotidianas el que nuestras vivencias se encuentren “en el mismo tiempo” que los acontecimientos del mundo. De ahí que la reflexión que parte de estas convicciones identifique sin más el tiempo de las vivencias con el tiempo objetivo. De esta manera, la objetivación temporal nos lleva a confundir las características temporales fenomenológicas con características temporales objetivas.

La única diferencia que la actitud natural reconoce entre ambos tipos de características es aquella entre características temporales reales y meramente aparentes. Pero aun estos últimos se entienden como características objetivas por el hecho mismo de que se consideren como ilusorias o falsas. Precisamente la constatación de una divergencia entre lo real y lo aparente entraña que el tiempo fenomenológico se entiende de entrada como apariencia del tiempo objetivo y la

⁴¹¹ Para una excelente exposición del papel del cuerpo propio en la experiencia perceptiva, véase A. Serrano de Haro, *Fundamentos de la fenomenología del cuerpo*, pp. 194 ss. Lo que hace posible la objetivación espacial de nuestro cuerpo tal como lo vivimos “desde dentro” es la ambivalencia de la experiencia táctil, que es el fundamento de la identificación y unidad inextricable de las caras interna y externa de nuestro cuerpo (cf. pp. 204 ss.). El cuerpo vivo es de entrada una realidad ambivalente en la que se unen la dimensión subjetiva y objetiva de una manera inextricable. Toda nuestra experiencia perceptiva se vincula intrínsecamente a un cuerpo cuyo ser trasciende su ser vivido por nosotros, con lo cual las vivencias perceptivas se localizan de entrada en un cierto objeto mundano -nuestro cuerpo en cuanto objeto físico-, de tal manera que esta localización es un carácter fenomenológico de las vivencias perceptivas. Puesto que las percepciones forman una unidad indisoluble con el resto de nuestras vivencias, la localización se extiende a nuestra corriente de conciencia por entera. En un sentido secundario, también las vivencias en las que el cuerpo no participa directamente adquieren una localización espacial a través de su vinculación más o menos indirecta con nuestra experiencia corpórea. O si se quiere hilar más fino: “La mediación tiene distintos niveles que se gradúan en función de la proximidad al tacto: localización primaria de las restantes sensaciones, secundaria de las percepciones sensibles, terciaria de las intuiciones no presentativas y de los actos del sentimiento y de la voluntad -miedo que recorre el cuerpo, tristeza que hace un nudo en la garganta, etc.-, cuaternaria del yo centro de los actos...” (Ibid., p. 209.)

relación entre estos dos tiempos como una identidad en el sentido de una *adecuación*, cuyo modo deficiente consiste en una divergencia que admite diferentes grados. Como es obvio, precisamente la posibilidad de ese tipo de divergencia entre el tiempo aparente y el tiempo real que se deja concebir en términos de “ilusión” o “falsedad” ya presupone una identificación previa. La duración y sucesión fenomenológicas se conciben entonces como características temporales que al menos en apariencia son propias del tiempo objetivo y no difieren en sí mismas de las características de éste. De ahí que al descartarlas como ilusorias o falsas no atraigan ningún interés propio. La divergencia entre apariencia y realidad significa que una realidad aparente se opone a una realidad auténtica. Si consideramos el aparecer a partir del interés por el ser objetivo, sólo cabe comparar la realidad aparente con la realidad auténtica y sustituir las propiedades aparentes por las propiedades reales correspondientes. De esta manera, la realidad propia del aparecer queda fuera de consideración, y el aparecer se reduce a un *parecer*. La categoría del “parecer”, a través de la cual concebimos el aparecer como aparecer *de la realidad objetiva*, o sea, con respecto a su función de manifestar esta realidad, no permite decir nada sobre el aparecer en sí mismo. Desde este punto de vista, el aparecer sólo se deja considerar en cuanto a su pretensión de presentarnos la realidad. A lo sumo cabe interesarse entonces por la realidad aparente en cuanto aparente, y este es todavía un interés por la realidad, o sea, por lo que la apariencia nos hace creer sobre la realidad, y no por el aparecer como tal.

En la actitud cotidiana, la temporalidad fenomenológica de las vivencias se interpreta, pues, como una temporalidad objetiva a la que se añade el calificativo de “aparente”. El tiempo fenomenológico se entiende como un tiempo que aparenta ser objetivo, pero cuya pretensión de objetividad es susceptible de una comprobación y una eventual corrección ulterior. Al identificar el tiempo de nuestra vida consciente con el tiempo del mundo pasamos del plano del aparecer y de la intencionalidad al plano del ser objetivo. Por ello, la desconexión del tiempo objetivo es un requerimiento metódico imprescindible para poder considerar el modo en que el tiempo se muestra en la conciencia. La manifestación de las estructuras temporales sólo se deja convertir en tema de estudio si de entrada nos guardamos de confundir la estructura del tiempo que aparece con la estructura de su aparecer. La temporalidad de nuestra vida consciente, tal como se manifiesta por sí misma, no se deja comprender a través de conceptos y categorías que se refieren al tiempo del mundo y articulan estructuras temporales objetivas.

La objetivación de las vivencias se convierte en obstáculo especialmente para el análisis de las características vivenciales en que aparecen las características objetivas que atribuimos a las vivencias. Las propiedades que entran a formar parte de la objetivación de las vivencias corren entonces peligro de confundirse con aquellas características fenomenológicas que hacen posible esta objetivación misma. (En cambio, esta doblez y rivalidad de las propiedades no se da para las características vivenciales que sólo se objetivan de una manera indirecta.) En un sentido primario, estas propiedades son las que permiten comprender las vivencias como formando parte del mundo natural, esto es, de la realidad espacio-temporal. En la reflexión natural dotamos nuestras vivencias de un sentido espacial y temporal objetivo que entra en conflicto y corre peligro de confundirse con sus caracteres fenomenológicos

(cuasi-) espaciales y temporales. Por ello, no es casualidad que Husserl exponga la suspensión metódica del ser objetivo por primera vez al abordar el problema de la conciencia del tiempo, y tampoco lo es que llegue a elaborar la versión madura de este método -que va a ser ya la reducción fenomenológica propiamente dicha- en el prólogo a un curso sobre la percepción espacial.⁴¹² Precisamente porque la localización en el tiempo y el espacio objetivos pertenece al sentido objetivado de las vivencias, el estudio de la espacialidad y temporalidad fenomenológicas requiere primero distinguir éstas de la espacialidad y temporalidad objetivas y reconocer que pertenecen a un plano radicalmente diferente.

Con todo, la objetivación espacial y la temporal no deben equipararse sin más. El hecho de que Husserl se sirva del paralelismo con el espacio para ilustrar la diferencia entre el ámbito de las vivencias y el del ser objetivo ya indica que en el caso del espacio la diferencia es más obvia y el peligro de una confusión considerablemente menor. Esto se debe a una diferencia esencial entre ambas objetivaciones, que sale a la luz cuando Husserl subraya que no tiene sentido aplicar predicados espaciales objetivos a las características cuasi-espaciales de las vivencias o a las vivencias en general. Como Husserl explica en el pasaje arriba citado (cf. 27), no localizamos nuestro campo visual dentro del espacio objetivo. Ni tampoco consideramos la experiencia táctil de nuestro propio cuerpo como parte de nuestro cuerpo físico: “las sensaciones táctiles <no> están en la piel como partes de tejido orgánico capilar”⁴¹³. Pero si nos preguntamos si cabe decir algo análogo para el caso del tiempo, la respuesta es negativa. Mientras que semejante identificación carece de sentido para los caracteres “espaciales” de las vivencias, es evidente que sus características temporales se conciben habitualmente como *siendo ellas mismas* características temporales objetivas. Localizamos nuestras vivencias en el tiempo objetivo en el mismo sentido que cualquier proceso mundano: cabe decir en un sentido literal que están “en” ese tiempo y tienen una duración temporal objetiva.

La concepción inicial de la fenomenología del tiempo

A estas luces se hace patente que la desconexión del ser objetivo tiene que extenderse al ser de las vivencias y, lo que es lo mismo, al ser del sujeto. Sólo si las vivencias no se conciben como estados de un sujeto mundano cabe evitar identificar su temporalidad propia con la temporalidad objetiva. Sin embargo, tal desconexión, entendida como Husserl la presenta en las *Lecciones*, tiene diferentes consecuencias para las vivencias de las que tiene para el sujeto: en el caso de las vivencias significa una *depuración*, mientras que en el caso del sujeto tiene el sentido de una *exclusión* del ámbito de la fenomenología. La exclusión del sujeto es análoga a la exclusión del objeto, y es todavía más radical, ya que Husserl no reconoce al sujeto ningún tipo de participación

⁴¹² Véanse las cinco lecciones publicadas por separado bajo el título *La idea de la fenomenología* (*Die Idee der Phänomenologie*, Hua II), que originariamente constituyen el prólogo al curso *Cosa y espacio* (*Ding und Raum*), de 1907, publicado en Hua XVI.

⁴¹³ Hua XIII, 115, trad. de A. Serrano de Haro.

en la vivencia ni tampoco asume una referencia intrínseca de ésta a su sujeto. A juicio de Husserl, la tentación de inclusión a la que esta exclusión se opone no tiene ningún fundamento en la relación intencional misma, sino que es el fruto de una *asociación* o atribución de las vivencias a un sujeto mundano, que no guarda ninguna relación intrínseca con las vivencias.

Mientras que la exclusión del objeto no impide que la fenomenología siempre tenga que hacer referencia al objeto en tanto en cuanto término intencional de la vivencia, el Husserl de las *Lecciones* piensa que no hace falta ocuparse de la relación entre la vivencia y el sujeto, a no ser para excluir este último del terreno de la fenomenología. Por eso, es sólo al hablar de la objetivación de las vivencias cuando Husserl se refiere a la relación de éstas con el sujeto: “La apercepción psicológica, que aprehende las vivencias como estados psíquicos de personas empíricas, de *sujetos psicofísicos*, (...) esta apercepción psicológica es enteramente distinta de la *fenomenológica*. Nosotros no insertamos las vivencias en ninguna realidad. (...) El que ellas mismas estén determinadas objetivamente en el tiempo, el que *formen parte del mundo de cosas y de sujetos psíquicos*, (...) nada de esto nos incumbe, de esto nada sabemos (31).”

En las *Lecciones* de 1905, la fenomenología del tiempo se concibe como un estudio de las vivencias en que experimentamos la duración, la sucesión y las demás características temporales. La relación intencional entre el tiempo y la conciencia se entiende exclusivamente a partir de esta última. Así concebido, el problema fenomenológico de la conciencia del tiempo tiene, sin embargo, dos vertientes diferentes. En primer lugar, hay que esclarecer la estructura interna de la conciencia del tiempo, a saber, hay que “someter a análisis la conciencia puramente subjetiva del tiempo, o sea, el contenido de las vivencias del tiempo (25)”. A este estudio del lado subjetivo de nuestra conciencia del tiempo debe añadirse, en segundo lugar, una consideración que tiene en cuenta también el lado de los *objetos* temporales. Por más que éstos se hayan excluido del ámbito fenomenológico, las diversas formas de la conciencia del tiempo se refieren en sí mismas intencionalmente a las características temporales de los objetos. Tenemos que aclarar, pues, cómo se corresponden las estructuras temporales de los objetos con aquellas de las vivencias. En palabras de Husserl, esta vertiente del problema consiste en “poner el tiempo objetivo y la conciencia subjetiva del tiempo en la relación correcta y hacernos comprensible cómo la objetividad temporal, es decir, la objetividad individual en general puede constituirse en la conciencia subjetiva del tiempo (ibid.)”.

El problema fenomenológico de la conciencia del tiempo se divide, pues, en la cuestión de la estructura interna de la conciencia del tiempo y la cuestión de la relación intencional entre las características temporales de la conciencia y de sus objetos. Este doble problema distingue el enfoque fenomenológico de cualquier otra manera de interesarse por la conciencia del tiempo. Sin embargo, Husserl no fue el primero en abordar la conciencia del tiempo desde el punto de vista de la intencionalidad. Su maestro, Franz Brentano, y un discípulo de éste, Alexius Meinong, ya se habían encontrado cada uno con una vertiente del problema. Por ello, Husserl parte de un estudio crítico de los planteamientos de estos autores, que todavía no son plenamente conscientes de la índole propia del ámbito de la intencionalidad y del

método que requiere su estudio. La confrontación con ellos permite a Husserl conseguir una mayor claridad acerca del problema fenomenológico de la conciencia del tiempo, y también le lleva a una mejor comprensión del ámbito y método de la fenomenología en general.

Capítulo 3: Brentano y la estructura de la conciencia del tiempo

La percepción temporal como ilusión: Brentano y William James

A pesar de no haber llegado a comprender el problema de la conciencia del tiempo como un problema fenomenológico, los contemporáneos de Husserl habían planteado una serie de cuestiones cruciales y habían puesto de relieve varios aspectos importantes que tuvieron acogida en la problemática de Husserl. Una de estas aportaciones fue la distinción de William James entre la percepción temporal y el recuerdo. Nuestra conciencia perceptiva siempre abarca un lapso de tiempo que acaba de pasar y que desemboca en el presente.⁴¹⁴ Este tiempo se nos presenta justamente como percibido, es decir, como estando presente “en carne y hueso”. En esto, la percepción temporal se distingue del recuerdo propiamente dicho, que consiste en una reproducción imaginaria de un pasado ausente. La percepción temporal nos “presenta” el pasado, mientras que el recuerdo lo re-presenta y lo reproduce a través de una representación de fantasía.

Pues bien, el que nuestra conciencia del tiempo tenga carácter de una percepción plantea el problema de que una tal percepción parece ser imposible por principio, y ello en virtud de otra diferencia esencial que los contemporáneos de Husserl habían puesto de relieve: la sucesión o duración de la conciencia no debe confundirse con la conciencia de duración o sucesión. El hecho de que la conciencia dure y que sus estados se sucedan no significa todavía que tengamos una conciencia *de* una duración o sucesión. Percibir sucesivamente los estados sucesivos de un proceso no es lo mismo que percibir su sucesión como tal. Como esta distinción constituye el punto de partida de Brentano, Husserl la expone parafraseando las palabras de éste: “Pues muchos creen que a la cuestión del origen del concepto del tiempo no hay que dar una respuesta distinta de la que se da al origen de nuestros conceptos de los colores, de sonidos, etc. Igual que tenemos sensación de color, tenemos también sensación de la duración del color; igual que la cualidad o la intensidad, también la duración temporal es un momento inmanente de la sensación. ... Lo cual es, sin embargo, un error palmario. Que el estímulo dure no

⁴¹⁴ James introduce esta distinción en el capítulo sobre la percepción temporal -antes publicado como ensayo independiente- de su obra *The Principles of Psychology* (1890). Aunque esta distinción ya se encuentra en Aristóteles (*De la memoria y de la reminiscencia*, cap. 1) y otros filósofos clásicos, el mérito de James está en haber comprendido que se trata de la diferencia entre dos formas de conciencia fundamentalmente diferentes, a saber: una conciencia perceptiva (o presentativa) y otra representativa (o reproductiva).

significa que la sensación sea sentida como duradera, sino únicamente que la sensación dura. Duración de la sensación y sensación de duración son dos cosas distintas. Y otro tanto ocurre con la sucesión. Sucesión de sensaciones y sensación de sucesión no es lo mismo (34 s.).” Después de señalar que esta diferencia no sólo vale para las sensaciones, sino para todas las formas de conciencia, Brentano la ilustra diciendo que si las sensaciones anteriores simplemente desaparecieran una tras otra, “tendríamos ... una sucesión de sensaciones sin sospechar la existencia de un transcurso temporal. Al emerger las nuevas sensaciones, ya no tendríamos ningún recuerdo del haber sido las anteriores; a cada momento tendríamos sólo conciencia de la sensación que se ha producido y de nada más (35)”.

Como Husserl observa, esta distinción fue anticipada por Herbart y puesta de relieve por Lotze, quien se sirve de ella para sostener que lo sucesivo y duradero tiene que ser consciente de una manera simultánea e instantánea: la sucesión y duración tienen que ser conscientes “al mismo tiempo” con todas sus partes, es decir, en una conciencia que no dura ni consiste en una sucesión.⁴¹⁵ Una conclusión que Brentano saca de esta distinción es que la conciencia del tiempo debe ser considerada como intrínsecamente engañosa o ilusoria en cuanto a que creemos percibir directamente una duración y sucesión. Esto parece incompatible con el hecho de que la conciencia de duración o sucesión no pueda consistir ella misma en una duración o sucesión, sino que debe formar una unidad momentánea y simultánea en todas sus partes. Dicho de otro modo, el tiempo que aparece en nuestra percepción temporal presente es -aparte de un límite instantáneo- un tiempo ya pasado. Por tanto, en la medida en que la conciencia sólo puede percibir lo que es simultáneo con ella, nuestra percepción temporal debe ser considerada como ilusoria (cf. p. 36).

Brentano no es el único que saca esta consecuencia de la distinción de Lotze. La versión más conocida de la tesis del carácter ilusorio de nuestra percepción temporal es la celeberrima doctrina del *specious present* (presente aparente) de William James.⁴¹⁶ Cuando hablamos del presente, solemos pensar en el breve lapso de tiempo del que tenemos una conciencia perceptiva, pero este “presente” es en realidad, con excepción de un límite abstracto, un tiempo ya pasado. La razón de que lo tomemos por presente consiste, según James, en que lo experimentamos al modo de una percepción. En la noción del presente aparente, el término “presente” no sólo tiene, por tanto, un sentido temporal, sino otro sentido muy diferente, a saber: el de una presencia de lo percibido ante la percepción, que es a su vez la manifestación de una presencia real de la cosa misma. Por ello, James cree que el sentido perceptivo de “presente” es inseparable del sentido temporal, ya que la presencia real de lo percibido entraña su simultaneidad con la percepción. Precisamente en cuanto que la percepción hace aparecer lo percibido como simultáneo a ella, piensa James, nuestra percepción temporal tiene que considerarse como intrínsecamente engañosa: el lapso

⁴¹⁵ Cf. el comienzo del § 7, p. 43, la nota 1 del editor en Hua X, p. 19 s. y la nota 1 en p. 20. La advertencia de Herbart a la que se refiere Husserl se encuentra en el § 115 de su *Psychologie als Wissenschaft* y se cita en James, p. 608. Brentano no fue el único en advertir la importancia de esta distinción, en la que insistieron también otros autores de la época (cf. James, p. 629 s.).

⁴¹⁶ Cf. James, p. 609 s. La noción del *specious present* fue acuñada por E. Robert Kelly (citado por James bajo su pseudónimo E. R. Clay).

de tiempo que parecemos percibir no puede estar todo entero presente y simultáneo con el presente de la percepción. Las partes de la duración percibida, al ser simultáneas, se darían en el mismo presente y no constituirían un lapso de tiempo. La duración anterior al presente, por ser consciente como percibida, se nos muestra falsamente como presente.

Lo profundamente problemático -o más bien contradictorio- de la doctrina del *specious present* se muestra en que el propio James admite que las partes de la duración percibida como presente no sólo no son simultáneas *en realidad*, sino que también *aparecen* como anteriores y posteriores las unas a las otras e incluso como ya habiendo sido percibidas anteriormente.⁴¹⁷ Es decir, todas las partes de la duración percibida menos su límite se experimentan como siendo anteriores al presente de la percepción -y por tanto pasadas. Esto parece difícilmente compatible con la tesis de que son conscientes como presentes por el hecho mismo de aparecer de manera perceptiva. Pero es más, si se nos muestran incluso como *habiendo sido percibidas ya antes*, ¿no habrá que decir que la conciencia que tenemos de ellas no pretende ser una percepción nueva, sino que la presencia perceptiva misma, lejos de engañarnos, se nos muestra como una presencia perceptiva pasada? Esto significaría que la doctrina del *specious present* tiene su origen en un insuficiente análisis descriptivo. Al fin y al cabo, toda la tesis del *specious present* parte del presupuesto de que la percepción temporal nos manifiesta el tiempo percibido como el correlato de una percepción actual y presente, y no como el correlato de una percepción anterior y pasada.⁴¹⁸

Como vimos, la ilusión que da su nombre al *specious present* consiste en que las diferentes partes del tiempo percibido se experimentan como temporalmente presentes sin serlo. Esta ilusión inherente a la percepción temporal afecta por tanto -al menos principalmente- al carácter temporal de lo percibido y no a su propio carácter de *percepción*. Pero dado el carácter ilusorio de lo percibido, puede parecer extraño que James en ningún lugar declare engañosa o falsa la percepción como tal y diga que en realidad no percibimos un lapso de tiempo, sino que tan sólo parecemos percibirlo. Si se habla de un presente aparente, ¿no habría que hablar también de una percepción aparente? Los supuestos del propio James ciertamente lo exigirían. Si sólo cabe percibir lo presente, no puede haber una percepción de lo no-presente. El que James no saque esta consecuencia se debe, a mi parecer, a dos motivos diferentes. En primer lugar, la ilusión respecto a lo percibido depende de la realidad de la percepción. Sólo

⁴¹⁷ James afirma un orden temporal dentro del *specious present* y habla de que las partes de la duración percibida cambian su posición temporal (cf. p. 606 y p. 609 s.). Es verdad que el texto no deja claro si la permanencia más o menos larga en el *specious present* y la mayor antigüedad o novedad de sus partes se consideran como datos que nos brinda la percepción temporal misma. Sin embargo, James afirma expresamente que las partes más antiguas de la duración percibida *se experimentan* como “temporalmente anteriores” a las más recientes. Y esto significa también, bien mirado, que se experimentan de alguna manera como ya habiendo sido percibidas antes, si es que una anterioridad en lo percibido (en cuanto tal) equivale a una anterioridad en la percepción.

⁴¹⁸ Estamos hablando aquí de percepciones momentáneas, tal como lo hacen Lotze, Brentano y James, es decir, de la presencia momentánea de un lapso de tiempo ante la percepción. Este sentido de percepción no debe confundirse, desde luego, con el sentido usual en que por percepción se entiende una vivencia que dura en el tiempo. Sobre la relación entre estos dos sentidos de percepción volveremos en el capítulo 4.

en la medida en que, descriptivamente hablando, la percepción temporal sea una percepción auténtica, puede ser responsable de que tomemos lo no-presente por presente. En segundo lugar, lo que esta percepción nos manifiesta tampoco puede ser tachado de ilusorio o falso en el sentido en que habitualmente hablamos de una ilusión perceptiva. Al menos en el caso normal, lo que la percepción temporal nos presenta es algo que realmente acaba de suceder y que, además, realmente acaba de ocurrir en el orden temporal en que lo percibimos. En este sentido, ni siquiera se puede decir que la percepción temporal nos engaña acerca del carácter temporal de lo percibido. Si James, no obstante, afirma un tal engaño, es exclusivamente por el carácter perceptivo que nos hace confundir, según él, lo pasado con algo temporalmente presente.

Por las mismas razones que James, Brentano piensa que la conciencia del tiempo es intrínsecamente ilusoria, pero a diferencia de James atribuye esa ilusión no al carácter temporal de lo percibido, sino al carácter perceptivo de esa conciencia. Dicho de otra manera, Brentano no afirma que la conciencia del tiempo hace aparecer el pasado como presente, sino que hace aparecer el pasado de tal manera que parece ser percibido. Al igual que James, Brentano sostiene que la presencia perceptiva entraña una presencia en sentido temporal, pero admite, al contrario que James, que la (aparente) percepción temporal *no* hace aparecer la duración (supuestamente) percibida como presente en sentido temporal. Por tanto, la ilusión consiste más bien en que parecemos percibir algo que es imposible de percibir por principio. La concepción de Brentano es superior a la concepción de James en tanto que distingue claramente entre lo presente en sentido temporal y lo presente ante la percepción, y también en tanto que reconoce que las diferentes fases de la duración consciente que ya han transcurrido no aparecen como presentes. Más bien, Brentano admite expresamente que las partes de la duración percibida no sólo muestran un orden temporal, sino que este orden consiste en una mayor o menor anterioridad al presente, es decir, en diferentes grados de pasado (cf. 33).

En cierta medida, James parece haberse percatado de lo paradójico de su interpretación del tiempo percibido como una duración que en su integridad es consciente como presente. Para dar plausibilidad a su tesis, recurre a una estrategia doble. En primer lugar, insiste en el carácter abstracto y fugaz del presente en sentido estricto, que conlleva la imposibilidad de distinguir el nuevo presente claramente del resto de la duración percibida o, como dice James, de “atrapar” o captar el presente. De ello concluye James que el único sentido concreto que puede tener el presente es el del breve lapso de tiempo que se nos da en la percepción temporal. En segundo lugar, James identifica el sentido cotidiano del presente con el del *specious present*, es decir, de un lapso de tiempo entre pasado y futuro.⁴¹⁹ En virtud de que el presente en sentido estricto es el producto de una abstracción, James afirma que la gente normal y corriente nunca llega a concebir esa noción, que queda reservada para la meditación filosófica, con lo cual él quiere sugerir, evidentemente, que nuestra noción cotidiana de presente más bien es la del lapso del tiempo percibido. Poco después, James afirma

⁴¹⁹ Cf. p. 608 s.

que esta es, en efecto, nuestra noción de presente en la vida práctica (*the practically cognized present*), en la que solemos entender por presente un breve lapso de tiempo.

De este modo, James nos pone ante la alternativa entre un presente instantáneo y su *specious present* y asimila así la noción cotidiana de presente a este último. El presente que no es un instante fugaz es un presente extenso, y la extensión aparente del presente se debe a su carácter de ser percibido. Por consiguiente, si en la vida cotidiana no solemos considerar el presente como un puro instante y entendemos por presente un lapso de tiempo, ello puede servir para acreditar la legitimidad de su propia noción del presente. James ciertamente es consciente de que hay una diferencia entre el *specious present* y la noción cotidiana del presente en tanto que cotidianamente hablamos del presente en un sentido que no se limita a la duración percibida. Pero este sentido de presente sería, para James, un mero derivado del *specious present* y una mera ampliación de este concepto más allá de los límites de nuestra percepción, extendiendo su aplicación al lapso de tiempo que es relevante para nuestros propósitos e intereses actuales. Se interpreta, pues, como un uso lato del mismo concepto, y el modo en que James cita diversos pasajes en que otros autores se refieren al presente en este sentido muestra claramente que él no se preocupa de que el presente en sentido cotidiano no se limite al tiempo percibido ni ve en ello un impedimento de asimilar este sentido del presente a su noción del *specious present*. Para James, el sentido habitual del presente es el de un lapso de tiempo entre futuro y pasado, y este sentido tiene su origen en el hecho de que el presente de nuestra experiencia es extenso.

Ahora bien, ¿tiene razón James en comprender la noción cotidiana del presente como la de un lapso de tiempo cuyas partes se consideran todas como presentes? La respuesta, a mi parecer, ha de ser negativa. En primer lugar, en la vida cotidiana no pensamos que las partes del tiempo presente son todas ellas presentes, sino que el tiempo que llamamos presente tiene una parte pasada y otra futura. No confundimos el pasado reciente con un supuesto presente, sino que somos plenamente conscientes de que cierta parte de ese tiempo que llamamos presente ya pertenece al pasado, y en nuestro uso cotidiano de “presente” no hay a este respecto ilusión o engaño alguno. Si tomamos el ejemplo de Hodgson, citado en James⁴²⁰, de que solemos hablar de la “hora presente” -dejando ya de lado el día o el siglo presente-, nadie cree que todas y cada una de las partes de esta hora son presentes, sino que hay partes suyas que ya son pasadas y otras que todavía están por venir.

En segundo lugar, la noción cotidiana del presente no se refiere -al menos directamente- a un *lapso de tiempo* entre pasado y futuro, sino más bien al *carácter de estar en transcurso*; es decir, no se refiere primariamente a una duración en el sentido de una extensión temporal, sino a un durar. Lo presente en este sentido es aquello que *está ocurriendo*. Sólo por eso también la duración en el sentido del lapso de tiempo se llama presente, en la medida en que esta duración se está prolongando en el presente (en sentido estricto!⁴²¹). Lo presente no es propiamente el tiempo o la duración como

⁴²⁰ Cf. p. 607.

⁴²¹ Pronto veremos que James tampoco articula correctamente la noción de lo que él llama el presente en sentido estricto cuando reduce éste a un instante pasajero, identificando así *el* presente con *un* presente instantáneo. James no distingue entre *el* presente y *los* presentes y habla del presente en

tal, sino el estado o proceso que dura en el presente. Prueba de ello es que en el momento mismo en que el estado o proceso que dura en el presente termina, ya no lo llamamos presente, sino que decimos que su tiempo ya pertenece al pasado. La noción cotidiana del presente se refiere, pues, a la diferencia entre lo que dura en el presente y lo que ya no dura o aún no ha llegado a empezar. El presente en sentido cotidiano se define por ende a través del *presente en sentido estricto*, cuyo contenido determina si algo todavía se considera como presente o si ya pertenece al pasado, por muy cercano al presente que esté. Cuando un tono deja de sonar, aunque todavía esté al alcance de nuestra percepción temporal, ya no lo llamaremos presente; o cuando alguien se calla o deja de moverse, diremos que a partir de ese mismo momento ya no está hablando o ya no se está moviendo, es decir, su acción de hablar o su movimiento empezará a pertenecer al pasado. Y también diremos lo mismo acerca de las sílabas ya pronunciadas, por más que todavía -por así decir- nos suenen en el oído. No hay aquí, pues, la menor confusión entre presente y pasado: el presente cotidiano en modo alguno es un presente engañoso.

Como se ve, si el presente en sentido cotidiano se deja considerar como un lapso de tiempo entre pasado y futuro, es sólo porque el tiempo de aquello que dura en el presente es necesariamente un tiempo que rodea el presente en sentido estricto. Y ello se debe a que el durar transcurre enteramente en este último presente que nunca se extiende en el tiempo y nunca se convierte en pasado. Bien es verdad que “el presente en sentido estricto” aquí no se considera como un único instante fugaz, sino como aquel sentido del presente en que éste por un lado siempre fluye y es continuamente otro y otro, pero por otro lado es permanente y siempre el mismo, tal como clásicamente lo puso de relieve Aristóteles.⁴²² Esta noción del presente como un

singular sólo como un determinado presente actual. No ve que el sentido en que puede haber sucesivos presentes en plural es inseparable del sentido en que el presente siempre es el mismo: ignora completamente el sentido en que el presente es un *singulare tantum* y lo reduce al sentido en que es cada vez otro y otro. En virtud de pasar por alto el carácter *permanente* del presente, James puede declarar el presente en sentido estricto por una mera abstracción, confundiéndolo con la fugacidad de un instante.

⁴²² Cf. *Física*, IV, 11, 219b10-15. Se nos podría objetar que James llama “presente en sentido estricto” exclusivamente al instante presente y que nuestra noción de “presente en sentido estricto” es simplemente diferente de la suya y no tiene por qué sustituirla. Pero lo que James llama así es, como él mismo admite, una mera abstracción, que sólo es posible como una fase momentánea del fluir del presente en nuestro sentido. Al hablar del “presente en sentido estricto”, nos atenemos a la oposición establecida por James entre un presente extenso y otro inextenso. Hemos seguido a James en llamar el presente temporalmente inextenso “presente en sentido estricto”, y aunque James reduce este presente a un mero aspecto suyo, convirtiendo ese presente en una mera abstracción, nuestra noción de este presente no sólo incluye lo que James entiende por él, sino que hace comprensible el origen y la posibilidad de su noción abstracta. El presente en sentido estricto carece de toda extensión temporal, pero no es por eso un mero límite abstracto, y el presente como instante abstracto no es sino la fase momentánea de este presente. La abstracción se hace posible porque el presente en sentido estricto es un *nunc stans simul fluens* y se halla siempre en una fase actual, de modo que cabe concebir la noción de un “presente instantáneo actual” como una fase instantánea de ese flujo. Pero este presente abstracto sólo es posible como estado momentáneo del presente permanente-fluyente, que por ser la realidad concreta del presente inextenso merece el nombre de presente en sentido estricto. En una palabra, el presente en sentido estricto no es una abstracción, pero James lo entiende de una manera parcial y abstracta, por lo cual se hace necesario restituírle su sentido total y concreto.

nunc stans simul fluens es la verdadera noción cotidiana del presente y entiende éste de una manera perfectamente concreta. Aquello que James llama el presente en sentido estricto no es sino este presente considerado en abstracto. El presente en sentido cotidiano es justamente ese ahora siempre fluyente y siempre permanente en el que duran las cosas que se llaman presentes. Y de una manera derivada -aunque acaso más explícita-, se llama presente también la duración temporal que es la medida de este durar: algo se llama presente si su durar -y por ende su duración temporal- no ha terminado aún, sino que se continúa en el presente. La duración temporal presente debe distinguirse, pues, del durar en el presente que es su origen y le confiere su sentido de ser el tiempo de un durar, a saber: esa duración que es su cantidad y medida. Lejos de ser un derivado abstracto de la noción del presente como un lapso de tiempo, la noción del presente en sentido estricto -entendida de una manera concreta- es el origen de nuestra noción de un presente temporalmente extenso y la hace posible. Por más que la consideración abstracta de un instante presente aislado -el intento de “atrapar” el presente del que habla James- parte de un lapso de tiempo concretamente percibido, presupone la noción concreta de aquel presente que, sin ser un instante, tampoco es temporalmente extenso, ya que no es tiempo, sino solamente presente.

Lo engañoso de la percepción temporal no puede verse por tanto en que nos muestre lo pasado como presente. Pero queda todavía la posibilidad de considerar engañosa o ilusoria la apariencia de que aquí se trata de una percepción genuina. Ya vimos que esta es precisamente la tesis de Franz Brentano, quien sostiene, al igual que James, que la percepción temporal debe ser considerada como intrínsecamente engañosa, pero atribuye su carácter engañoso no a la presencia temporal de lo percibido, sino a su presencia perceptiva. Según Brentano, la conciencia del tiempo no nos engaña respecto del tiempo consciente, sino respecto de su propio carácter de percepción. Parece que percibimos el tiempo que acaba de pasar, lo cual es imposible: “En coherencia con su teoría, Brentano viene a negar la percepción de la sucesión y del cambio. Creemos oír una melodía, creemos oír aún, por tanto, también lo que acaba de pasar, mas ello es una ilusión... (36)”. De esta ilusión Brentano hace responsable la “viveza” (ibid.) de nuestra intuición del pasado inmediato, viveza que nos hace confundir esta intuición con una conciencia perceptiva. Veamos ahora cómo Brentano intenta dar cuenta positivamente de lo que es y cómo es posible la conciencia del tiempo.

La teoría de Brentano

Al no considerar la percepción temporal una percepción auténtica, Brentano trata de comprender la verdadera naturaleza de la conciencia del tiempo y la posibilidad de confundirla con una percepción. Como vimos, el carácter ilusorio de la percepción temporal no consiste en que nos engañe acerca de su objeto. Por ello, lo que hay que explicar no es principalmente cómo se produce en nosotros la impresión de estar percibiendo duraciones y sucesiones, sino cómo la conciencia del tiempo es posible en tanto en cuanto *no* es ilusoria y nos permite conocer el pasado. Si la conciencia del

tiempo no es una percepción auténtica, ¿cómo puede hacernos experimentar una duración o sucesión? ¿Cómo puede haber una *adecuación* entre el tiempo consciente y el tiempo real?

Como es obvio, este no es un problema fenomenológico. Si nuestra percepción temporal no es lo que parece ser, hay que ir más allá de las apariencias para comprender su verdadera naturaleza y origen. Esta tarea consiste en dar cuenta, por un lado, de la presencia intuitiva -aparentemente perceptiva- de la serie de estados pasados que experimentamos y, por otro lado, de nuestra experiencia de sus diferencias temporales. En la medida en que la conciencia del tiempo no es lo que parece ser y requiere una explicación, su estudio no puede limitarse a un análisis descriptivo, sino que tendrá que incorporar elementos hipotéticos y constructivos: no cabe comprender una ilusión si nos contentamos con describir meticulosamente la ilusión como tal. Aunque la descripción de la apariencia debe guiar nuestros intentos de explicarla, no nos da acceso a la realidad subyacente.

Por ello, el papel que tiene la intencionalidad en el enfoque de Brentano es fundamentalmente diferente del que tiene en el enfoque fenomenológico: no se considera como el tema y ámbito de estudio, sino que su análisis descriptivo tiene una función meramente preparatoria.⁴²³ Por lo demás, la intencionalidad puede cumplir, a lo sumo, la función de una herramienta explicativa que permite dar cuenta, por ejemplo, de la posibilidad de una conciencia presente de lo pasado y ausente. Brentano describe nuestra conciencia del tiempo de la manera siguiente: “Cuando vemos algo, oímos algo, o en general lo percibimos, sucede de manera regular que lo percibido permanece presente para nosotros un lapso de tiempo, pero no sin modificarse. Prescindiendo de otros cambios, como en la intensidad o la plenitud ..., hay siempre que constatar otro cambio distinto y especialmente peculiar, a saber: lo que permanece en la conciencia del modo indicado nos aparece como algo más o menos pasado, como algo que hubiera como retrocedido en el tiempo (33).”

Puesto que la conciencia del tiempo nos muestra su objeto como pasado y, por tanto, como irreal y ausente, no consiste en una conciencia perceptiva, sino que debe considerarse como una representación imaginaria. Es cierto que Brentano admite la posibilidad de una conciencia perceptiva engañosa que nos presenta algo que no es real, lo cual ocurre, según él, en el caso de la percepción externa.⁴²⁴ Pero a diferencia de ésta, la conciencia del tiempo nos manifiesta su objeto como irreal y ausente,

⁴²³ Hay que precisar, sin embargo, que estamos hablando aquí exclusivamente de la postura de Brentano que Husserl expone y critica en las *Lecciones*. Esta postura corresponde a una fase pasajera que el Brentano “real” en 1905 ya había superado. Alrededor de 1890, Brentano había empezado a considerar la conciencia del tiempo desde el punto de vista de una psicología descriptiva que se parece a lo que Husserl en la época de las *Investigaciones lógicas* entiende por fenomenología. Sobre el problema de la conciencia del tiempo en el pensamiento de Brentano, cf. el estudio monumental de Manuel Abella: *Franz Brentano: Unidad de conciencia y conciencia del tiempo*, al que me referiré a menudo en lo que sigue.

⁴²⁴ Cf. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*, p. 14 y p. 28. Aunque es cierto que Brentano duda en considerar la percepción externa como una percepción auténticamente tal (cf. p. 14 y p. 128), lo importante aquí es que su objeto es consciente erróneamente como real y presente, mientras que la conciencia del tiempo está libre de semejante error, que tiene afinidad con el error que encontramos en las ilusiones perceptivas.

precisamente en la medida en que nos lo muestra como ya pasado. En este sentido, no es ni pretende ser una percepción, sino que tan sólo *parece* serlo, es decir, somos nosotros quienes la confundimos con una percepción. Esta confusión resulta posible porque la presencia intuitiva de la serie de estados que constituyen la duración consciente se parece mucho (o es igual) a la presencia intuitiva que caracteriza a la percepción -entendida como la conciencia momentánea de la fase presente del objeto-.

El origen inmediato al que remite la conciencia del pasado no consiste, como en el caso de la percepción, en una afección externa. Como vimos, Brentano pone de relieve que las partes de la duración son conscientes como pasadas y como más o menos pasadas. El que algo se experimente como pasado entraña que es consciente como habiendo estado presente ya con anterioridad y procedente de una conciencia perceptiva anterior. Esto significa que la conciencia anteriormente habida no sólo debe conservarse, sino también modificarse en cuanto al carácter temporal de su objeto. Es decir, la conciencia de cada fase presente de una duración tiene que convertirse en una conciencia de esta fase como pasada y cada vez más pasada. La modificación del carácter temporal tiene que acompañar, pues, a la conservación del contenido intuitivo de la conciencia momentánea anterior. Por lo tanto, el grado de pasado debe considerarse como un carácter *sui generis*, diferente de todo lo que hace al contenido de lo representado. La diferencia en el modo de aparecer de un mismo estado primero como presente, luego como pasado y luego más pasado no se deja atribuir a un cambio en la representación intuitiva de este estado, aunque la modificación temporal puede ir acompañada de un tal cambio. (En el texto arriba citado, Brentano menciona una disminución de la intensidad y plenitud.)

Brentano atribuye la conservación de la conciencia pasada a una reproducción en que los contenidos de las fases anteriores de la conciencia se renuevan continuamente, de modo que en cada nuevo presente se reproduce el contenido de las fases anteriores. Según Brentano, esta reproducción no tiene su origen en la persistencia de una afección sensible, sino que es engendrada de manera espontánea por nuestro psiquismo. Puesto que nuestra facultad de producir representaciones intuitivas y reproducir deliberadamente representaciones anteriores es la fantasía, Brentano afirma que es la fantasía la que es responsable de la reproducción continua de las fases pasadas de la conciencia. Como por fantasía se entiende nuestro poder de representarnos intuitivamente algo ausente, es decir, algo cuya representación no surge de una afección de los sentidos, y siendo lo pasado para Brentano irreal y ausente, parece natural considerar la conciencia que reproduce lo pasado en el presente como una conciencia de fantasía.

Conviene detenernos un poco en este punto para comprender bien los motivos y el sentido de esta tesis de Brentano. En primer lugar, cabe señalar la diferencia entre el sentido en que una cosa puede permanecer en el mismo estado y el sentido en que cabe decir esto de la conciencia. Un estado de conciencia no puede permanecer idénticamente el mismo de un presente a otro, como lo puede el estado de una cosa. Por más que un estado de conciencia sea igual a otro anterior, cada estado de conciencia que se vive es siempre nuevo y diferente. Cada estado presente de la conciencia siempre llega a existir por primera vez y nunca es individualmente idéntico

a un estado anterior, por lo cual, en este sentido estricto, en el curso de la conciencia no puede haber ningún permanecer. En cambio, sería absurdo decir que el color o la temperatura de una cosa tengan que surgir de nuevo en cada instante. Por la misma razón, los estados de una cosa pueden cambiar, pero no simplemente desaparecer, mientras que los estados de la conciencia aparecen y desaparecen, pero no cambian: un estado de conciencia (v. gr. una sensación gustativa) puede sustituirse por otro, pero no convertirse en otro. Una cosa no puede dejar de tener su color en un instante, sin un cambio continuo, pero mi sensación de color puede cesar de un momento a otro. La vida consciente tiene que renovarse a cada instante: su estado anterior se queda atrás y no permanece, y cada estado nuevo es un estado individualmente diferente del precedente. Por ello, la permanencia de un estado de conciencia significa que ese estado se reproduce y se renueva de tal manera que surgen continuamente nuevos estados de conciencia individualmente diferentes que son iguales a los anteriores.

En segundo lugar, tenemos que reparar en que esta renovación puede atribuirse o bien a una afección sensible o puede surgir de nuestra propia vida consciente. En ambos casos, el sentido en virtud del cual la representación se dirige a su objeto es un rendimiento de la conciencia: somos nosotros quienes nos representamos un objeto dotando el contenido intuitivo de nuestra representación de un sentido u otro y refiriéndolo a un objeto determinado. En la medida en que nuestras representaciones son intencionales, no son afecciones externas, sino que tienen su origen en la actividad de la conciencia. La reproducción de las representaciones, en cuanto a su contenido intencional, tiene que ser, pues, en cualquier caso un rendimiento de nuestro propio psiquismo. Lo único que en la renovación de nuestra conciencia pasada cabe atribuir acaso a una afección externa es la renovación del contenido sensible. La alternativa a la tesis de Brentano no consiste, por tanto, en atribuir la renovación de la conciencia pasada por entera a una afección sensible prolongada, sino meramente en hacerla responsable de la renovación del contenido intuitivo.⁴²⁵ La interpretación de la renovación de la representación pasada en términos de una persistencia de la sensación es, por tanto, de un alcance limitado y tiene que complementarse con el postulado de una reproducción continua del contenido intencional de la representación. La discrepancia entre las dos tesis es sólo parcial.⁴²⁶

⁴²⁵ El sentido mismo de esta alternativa presupone, como es obvio, que las diferencias en el carácter intuitivo de la conciencia del tiempo no se reducen a una mayor o menor claridad y distinción de la intención representativa como tal. Tenemos que dejar aquí abierto si la conciencia de fantasía se deja reducir a una forma de intencionalidad o si tiene una materia intuitiva -los llamados fantasmas- y si esta materia es o no del mismo género que la de las sensaciones. En todo caso, Brentano equipara el *status* intuitivo de la fantasía al de la sensación, y Husserl en 1905 hace lo mismo con respecto a la conciencia del tiempo.

⁴²⁶ La conservación del contenido *intencional* de la conciencia pasada no parece haber recibido la atención debida ni en Husserl ni en sus intérpretes. No hay que olvidar que el problema de la conciencia del tiempo no se limita a la cuestión de la conciencia de los caracteres temporales. Si se interpreta la conciencia del tiempo en términos de una renovación presente de la conciencia pasada, esta renovación necesariamente consiste, en buena medida, en una reproducción activa.

En tercer lugar, conviene tener en cuenta que esta tesis alternativa, mantenida (al menos de manera implícita) por Husserl en 1905, es rechazada por Brentano en virtud de que la persistencia de la afección sensible aun cuando cesa su causa externa se experimenta como una sensación presente: “Cuando oímos a alguien hablar o cantar, nos aparecen simultáneamente muchos sonidos que él emite uno tras otro. Ahora bien, ¿cómo nos aparecen? Algunos han dicho que nos aparecen simultáneamente porque se conservan persistencias de los sonidos anteriormente hablados o cantados. Es imposible que ésta sea la explicación correcta. La persistencia aparece como presente de igual manera que la impresión procedente del exterior. Cuando se da, se une con las impresiones subsiguientes como lo simultáneo con lo simultáneo.”⁴²⁷ De modo muy parecido, también en el paráfrasis que ofrece Husserl leemos que, según Brentano, “la perduración de las sensaciones que se han producido antes <no> bastaría para procurarnos la representación de sucesión. En el caso de una sucesión sonora, si los sonidos anteriores se siguieran conservando tal como fueron, mientras a la vez suenan más y más sonidos nuevos, tendríamos entonces una suma simultánea de sonidos pero ninguna sucesión de sonidos en nuestra representación. No haría diferencia si todos los sonidos hubiesen sonado a la vez. O considérese otro ejemplo: si, en el caso de un movimiento, el cuerpo que se mueve es mantenido en la conciencia invariado en cada una de las posiciones que va ocupando, entonces el espacio recorrido nos aparecería continuamente lleno pero no tendríamos la representación de un movimiento (35).”

Tal vez no es casualidad que en este paráfrasis no quede tan claro como en el texto literal arriba citado que la conservación de las sensaciones según Brentano se une necesariamente a su conciencia como presente. En 1905, Husserl efectivamente admite una conservación de la afección sensible que sirve de soporte para la conciencia intuitiva del pasado. Por ello, llama la atención que Husserl se limite a hacer hincapié en que, según Brentano, la conciencia del carácter temporal y de su modificación continua “no es ya cosa de la sensación, no viene causada por el estímulo. El estímulo produce el contenido presente de sensación (35).” Husserl no menciona que esta caracterización del contenido sensible como presente significa para Brentano que este contenido también *es consciente* como presente y por ello no puede ser el contenido intuitivo de los fenómenos de duración y sucesión. Según la versión de la tesis de Brentano que ofrece Husserl, la persistencia de la sensación solamente es por sí misma *insuficiente* para explicar la conciencia intuitiva de lo pasado, mientras que Brentano sostiene en realidad la tesis mucho más radical de que esta persistencia forzosamente va unida a una conciencia del contenido sensible como presente. Por esta razón, la persistencia de la afección sensible no puede tener nada que ver, por principio, con nuestra conciencia del pasado: sólo puede dar lugar a una

⁴²⁷ Brentano, *Psychologie III*, p. 45, trad. de Manuel Abella, p. 277. (No parece relevante que este texto fuera añadido a la edición de 1911, ya que en este punto Brentano no cambió de opinión.) El propio Abella ilustra la diferencia entre la persistencia de la sensación y la conciencia del pasado con el caso de movimientos rápidos en que la persistencia retiniana hace que no percibamos un movimiento, sino “algo extendido en toda la línea del movimiento: una cosa es ver un punto luminoso que se desplaza y otra tener un círculo de luz percibido como presente en cada uno de sus puntos (ibid.).”

serie de nuevas representaciones presentes y simplemente consiste en el durar de la sensación correspondiente.

Si la afección sensible prolongada nos proporciona sensaciones o contenidos sensibles presentes, hace falta una conciencia modificada que no representa esos contenidos como presentes, sino como pasados. Para ello es menester que surjan representaciones que se distingan unas de otras en virtud de sus determinaciones temporales. La permanencia de las representaciones anteriores tiene que unirse, por tanto, a una peculiar modificación de esas representaciones que hace que sus contenidos intuitivos difieran en cuanto a sus caracteres temporales y puedan mostrarse como formando la multiplicidad de una duración: “Cuando, por ejemplo, suena una melodía, la nota individual no desaparece sin dejar rastro... No cabe, por otra parte, darse por satisfechos con la permanencia de las representaciones acústicas en la conciencia. Si ellas permaneciesen inmodificadas, tendríamos entonces, en lugar de una melodía, un acorde de sonidos simultáneos, o más bien un estrépito inarmónico, como el que resultaría de hacer sonar simultáneamente todos los sonidos que ya han sonado. Sólo gracias al concurso de esa peculiar modificación, gracias a que cada sensación acústica, una vez desaparecido el estímulo que la provoca, da de sí una representación semejante a ella y provista de una determinación temporal, y gracias a que esta determinación temporal varía de continuo, sólo así puede alcanzarse la representación de una melodía, en la que los sonidos individuales ocupan sus posiciones determinadas, con sus tiempos determinados (34).”

Como se ve, tampoco aquí Husserl da importancia a que la modificación temporal es para Brentano inseparable de la reproducción espontánea. Para Brentano, simplemente no se puede modificar el carácter temporal sin que ello afecte a los contenidos intuitivos como tales, ya que esto significaría que se trataría de un carácter separable y que los contenidos intuitivos podrían subsistir o seguir iguales con indiferencia de su carácter temporal. El carácter temporal sería entonces una especie de sobreañadido que no sería necesario para la existencia de los contenidos. Según Brentano, la modificación temporal no consiste meramente en añadir un nuevo carácter que acompaña a contenidos intuitivos ya dados: no afecta al carácter temporal por separado, sino que altera el modo de ser de los contenidos intuitivos en cuanto tales. Del mismo modo que no podemos representarnos lo mismo en dos lugares diferentes sustituyendo simplemente un carácter por otro en una representación ya dada -al modo que un pintor modifica un cuadro-, sino que *hace falta una representación enteramente nueva*, también las representaciones temporalmente modificadas no se distinguen de las no-modificadas por un nuevo carácter añadido, sino que la modificación temporal entraña que la representación entera sea diferente en todas sus partes. Por eso, la tesis de la modificación del carácter temporal se une en el texto citado a la tesis de la reproducción del contenido intuitivo por la fantasía y al rechazo de la tesis alternativa de una persistencia de la afección sensible.

Según Brentano, la conciencia del tiempo consiste, pues, en una reproducción de las representaciones momentáneas anteriores que les confiere un nuevo tipo de caracteres, responsables de que los contenidos representados muestren diferencias temporales. A cada fase de una sensación (o cualquier otro tipo de conciencia

presente) se adhiere una serie continua de representaciones modificadas en que esa fase es consciente como pasada y cada vez más pasada. Es, por tanto, la reproducción de la conciencia anterior por medio de la fantasía la que confiere a la conciencia reproducida el carácter de pasado en sus diferentes grados: “Así pues, la fantasía se revela aquí como productiva de un modo peculiar. Se trata del único caso en que la fantasía gesta un momento <o carácter> verdaderamente nuevo de las representaciones, a saber: el momento de tiempo. Con ello se ha descubierto el origen de las representaciones del tiempo en la fantasía (34).” Puesto que las reproducciones se evocan por las fases presentes de la sensación de una manera parecida a como ocurre en el caso de asociación, pero que esta evocación no hace surgir una representación latente, como en el caso de la asociación en sentido corriente, sino que consiste en el surgimiento de representaciones nuevas, recibe el nombre de *asociación originaria*: “Brentano llama ‘asociación originaria’ a este constante enlazarse una representación temporalmente modificada a la representación dada (36).”⁴²⁸ Puesto que la fantasía normalmente sólo puede reproducir contenidos intuitivos recibidos a través de percepciones anteriores, estamos aquí ante el caso excepcional en que la fantasía misma se vuelve creadora y produce un nuevo tipo de caracteres. Paradójicamente, el momento de pasado, que es precisamente el carácter de no ser nuevo, es el único carácter radicalmente nuevo que la fantasía puede crear sin haberlo recibido desde fuera. El momento de pasado, que caracteriza lo reproducido como no estando presente de manera originaria, sino como reproducción de una conciencia diferente (real o posible), es en sí mismo un carácter originario que no surge de una reproducción, sino que tiene que ser creado por primera vez por la fantasía misma.⁴²⁹

Como acabamos de ver, Brentano sostiene que la reproducción de la conciencia anterior y la modificación de su carácter temporal van unidas y son obra de la fantasía. Brentano comprende, por tanto, la modificación de percepción en fantasía y la modificación del presente en pasado como una modificación unitaria. El recurso a la fantasía no sólo sirve para explicar que las fases pasadas siguen siendo conscientes en el presente, sino también sirve para dar cuenta de su aparecer como no-presentes. Lo representado como tal, desde luego, es representado ahora, y no en el pasado. Sin

⁴²⁸ Sobre el sentido de la noción brentaniana de “asociación originaria”, cf. también Abella, p. 189 s. Con toda razón, Abella llama la atención sobre la dificultad de aclarar la posibilidad de esa singular forma de “asociación” que consiste en una reproducción continua. Como señala Abella, el hecho de la renovación continua del estado mental ya fue considerada por Aristóteles (*De insomnio* 3, 460 b 32-461 a 18) como un enigma análogo al que plantea la continuación del movimiento de los proyectiles una vez que haya cesado su causa, es decir, la inercia. Una tal *inertia mentis* resulta incluso mucho más difícil de comprender que la inercia en sentido físico, puesto que no consiste sólo en el permanecer de un mismo estado, sino que entraña también una modificación continua.

⁴²⁹ Aquí ya se nos muestra, pues, el hecho de que la conciencia del pasado sea una conciencia originaria, en lo que se distingue fundamentalmente de la fantasía en sentido habitual. En su crítica a Brentano, Husserl insistirá precisamente en que la percepción temporal es la manifestación primera e inmediata del pasado y no consiste en la reproducción de otra manifestación diferente. La conciencia de las fases pasadas es una conciencia originaria de estas fases en que los eventos se muestran por primera vez como pasados (y más o menos pasados). Al considerar la fantasía como el origen de la conciencia de las diferencias temporales y llamar la atención sobre la diferencia entre el carácter originario de la conciencia del pasado y la función reproductiva que habitualmente es propia de la fantasía, Brentano prepara el camino para la crítica de Husserl.

embargo, es representado *como pasado*, y esto significa que la asociación originaria consiste en una representación de un objeto ausente (lo pasado) a través de un subrogado presente (el fenómeno que lo representa).

Pues bien, esta doblez de objeto es precisamente lo que, según Brentano, caracteriza a la fantasía, en tanto que ésta consiste en una “representación impropia” de un objeto mediante un subrogado.⁴³⁰ La fantasía es el poder de reproducir espontáneamente representaciones sensibles, cuyo objeto funciona entonces como representante de un objeto ausente. En nuestro caso, la fantasía reproductiva introduce, además, una modificación en lo representado, a saber, la modificación temporal. Esta modificación introduce una diferencia en los estados representados que hace posible representarlos en forma de una multiplicidad. La diferencia temporal hace posible que los estados sucesivos, en lugar de excluirse mutuamente, puedan representarse en forma de una serie continua, de manera análoga a como las diferencias locales hacen posible la multiplicidad simultánea de diferentes instancias de una misma cualidad. Las diferentes fases sucesivas de una misma sensación pueden representarse como una multiplicidad cuyas partes son diferentes y mutuamente compatibles en virtud de que las fases representadas difieren en cuanto a su carácter temporal, representándose las unas como anteriores o posteriores a las otras, es decir, como más o menos pasadas.

Puesto que el carácter de pasado es constitutivo de que lo representado aparezca como no-presente, el aparecer como pasado es en sí mismo una modalidad de la conciencia de fantasía, a saber, de la representación de algo no-presente a través de un subrogado presente. La conciencia del pasado es por definición una conciencia de fantasía en tanto que es la representación intuitiva de algo ausente. Pero es más, puesto que la conciencia del tiempo es el origen y fundamento de posibilidad de las demás formas de una conciencia de lo no-presente, resulta ser la forma originaria de la conciencia de fantasía. La primera no-presencia es la no-presencia temporal que es inseparable de nuestra conciencia del presente. La noción misma de re-presentación remite a una presencia anterior, y esta presencia anterior es justamente lo que nos manifiesta la conciencia del pasado inmediato. Así se hace posible el recuerdo reproductivo, del cual derivan las demás formas de reproducción intuitiva. Si hay para nosotros la posibilidad de una reproducción imaginaria de *otro* presente diferente -con independencia de que sea real o posible, pasado o futuro, vivido por mí o por otro- es porque experimentamos el continuo desaparecer del presente y tenemos una conciencia inmediata de lo que ya no está presente. La restitución de un presente diferente de nuestro presente actual sólo tiene sentido sobre el fondo del desaparecer del presente que consiste en su conversión en pasado. Por tanto, la conciencia del tiempo y la conciencia de fantasía coinciden: la conciencia del pasado es en sí misma representación de lo no-presente y por tanto fantasía, y lo no-presente es originariamente lo no-presente en sentido temporal. La conciencia del tiempo es fantasía y ésta es conciencia de tiempo. (Esto vale incluso para la fantasía libre, que deja indeterminado el tiempo, como lo ilustra bien la fórmula “érase una vez” que encontramos en los cuentos de hadas. El presente reproducido es siempre un presente

⁴³⁰ Cf. Abella, pp. 272 ss.

pasado. Aun en la anticipación, el futuro anticipado se representa como un futuro pasado, es decir, como si ya hubiera ocurrido.)⁴³¹

En cuanto que la asociación originaria es una función de la conciencia misma, la reproducción continua de las representaciones anteriores y la modificación del carácter temporal de éstas se entiende como una actividad o espontaneidad mental que, por otra parte, no consiste en una acción voluntaria. Esta extraña actividad de la conciencia, que para nosotros es una pasividad en tanto que no está en nuestro poder, es constitutiva de todas nuestras vivencias y nunca puede faltar, en la medida en que la conciencia intuitiva de duración y sucesión es necesariamente parte integral de toda conciencia. El mecanismo de la asociación originaria no es, pues, un proceso contingente que depende de causas y circunstancias exteriores: “Es por tanto una ley general el que a toda representación dada se enlaza por naturaleza una serie continua de representaciones, cada una de las cuales reproduce el contenido de la precedente pero ello de tal manera que grabe constantemente en la nueva representación el momento <o carácter> de pasado (34).” Husserl también aduce una cita literal del propio Brentano, donde éste caracteriza las representaciones que surgen de la asociación originaria como “aquellas representaciones que según una ley sin excepciones se adhieren a las representaciones perceptivas en curso sin ningún tipo de excepción (33)”.

Según Brentano, la experiencia del pasado inmediato es el origen de la anticipación del futuro próximo y de la noción de un tiempo infinito (cf. 36). El núcleo de la teoría brentaniana consiste, por tanto, en su doctrina de la asociación originaria, y es esta doctrina en la que se centra la crítica de Husserl.

La crítica de Husserl

La teoría de Brentano no es ni pretende ser un análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo. Puesto que Brentano quiere dar cuenta del origen psicológico de la noción de tiempo, el problema del que se ocupa cae fuera del ámbito de la fenomenología. De manera correspondiente, el terreno en que aborda este problema no es el de la intencionalidad ni el método empleado principalmente el análisis descriptivo. Ni siquiera se puede decir que la teoría de Brentano contenga al menos una *parte* fenomenológica. Los análisis descriptivos que Brentano lleva a cabo se sitúan de entrada dentro del marco teórico del saber científico y, más en concreto, de la psicología empírica, por lo cual no articulan sin más el modo en que la conciencia del tiempo se manifiesta en sí misma: “Es patente que la teoría de Brentano no se mueve sobre el suelo que reconocimos como necesario para un análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo; ella opera con presupuestos trascendentes, con objetos temporales existentes que ejercen 'estímulos' y 'causan' en nosotros sensaciones, etc.

⁴³¹ Debo señalar que Brentano no afirma esta identidad general entre la fantasía y la conciencia del tiempo ni se ve llevado por su teoría a preguntarse por la afinidad entre la no-presencia temporal con la no-presencia de la fantasía. Mi exposición tiene el fin de explorar las implicaciones de las tesis de Brentano para arrojar luz sobre aquellos aspectos de su teoría en que incide la crítica de Husserl.

Se presenta a sí misma, pues, como una teoría del origen psicológico de la representación del tiempo (37).” Por ello, hay que aclarar primero en qué medida puede haber una crítica fenomenológica de esa teoría, que considera la conciencia del tiempo desde una perspectiva diferente. ¿Cuál es el suelo común que permite criticar los planteamientos de Brentano?

Aunque Brentano afirma que la conciencia del tiempo no es lo que parece ser, no quiere “explicar” esta conciencia recurriendo a hechos de orden diferente, sino que la considera tal como la vivimos en perspectiva de primera persona, tratando de comprender su estructura y posibilidad. Dicho de otro modo, la ilusión que entraña el aparecer del tiempo no requiere, según Brentano, buscar una realidad más allá del aparecer, sino comprender la naturaleza real de este aparecer mismo. Por ello, la teoría de Brentano contiene elementos de un análisis fenomenológico: “Pero un núcleo fenomenológico se inserta en estas consideraciones, y únicamente a él queremos atenernos en lo que sigue. La duración, la sucesión, los cambios, *aparecen*. ¿Qué encierra este aparecer (cf. 38)?”

Hay que atenerse, pues, al contenido fenomenológico de la teoría de Brentano, separándolo de las presuposiciones y consideraciones no-fenomenológicas con las que viene mezclado. Podemos recurrir al análisis descriptivo para aclarar el sentido fenomenológico de las afirmaciones de Brentano y el sentido de las nociones de las que echa mano. Es más, incluso cabe someter al examen fenomenológico sus hipótesis, inferencias y construcciones teóricas, siempre que quepa contrastarlas con los fenómenos mismos. La crítica no se limita, pues, a los análisis descriptivos, sino que afecta también a la sustitución ilegítima de éstos por consideraciones de otro tipo. En este punto, la crítica de Husserl adquiere un sentido metodológico: Brentano, al no separar lo psicológico de lo fenomenológico, se ve llevado a introducir elementos no-fenomenológicos en el terreno de la fenomenología y así aborda este terreno con un método inadecuado.⁴³²

El examen crítico se centra en dos aspectos centrales, a saber: la índole de la conciencia intuitiva de lo pasado y el modo en que aparecen las diferencias temporales.

a) La conciencia intuitiva de lo pasado

Como vimos, Brentano atribuye la conservación de nuestra conciencia intuitiva de lo que acaba de pasar a la reproducción de la conciencia anterior por medio de la fantasía. El problema que Husserl pone de relieve es que de este modo se suprime la diferencia fenomenológica entre lo que habitualmente entendemos por percepción y por fantasía. Es precisamente esta diferencia que subyace a la distinción fundamental de W. James entre la percepción temporal y el recuerdo. Al igual que James, Husserl piensa que la conciencia del tiempo no es del mismo género que la rememoración, que es una modalidad de la conciencia de fantasía. Es cierto que la rememoración difiere

⁴³² En el manuscrito original de las *Lecciones*, Husserl ilustra esta diferencia entre las dimensiones psicológica y fenomenológica de la conciencia del tiempo de una manera concreta y detallada. Cf. Hua X, p. 400 s.

de la fantasía libre en que no reproduce un evento meramente posible, sino que el presente del evento representado se identifica con un pasado anteriormente experimentado por nosotros (cf. 72). Pero el hecho de que el recuerdo reproduzca una experiencia que realmente hemos tenido -y no una experiencia meramente posible- no impide que consista en una representación de fantasía, a saber: una representación intuitiva que no procede inmediatamente de una afección sensible y que puede ser voluntariamente producida por nosotros.⁴³³ Por ello, reducir la “percepción” temporal a una conciencia de fantasía significa, según Husserl, suprimir la diferencia de género entre ambas formas de conciencia. Si queremos comprender plenamente el sentido de esta crítica, tenemos que aclarar, por tanto, cómo entiende Husserl la fantasía y cuál es la unidad de género que tiene en mente.

Para evitar la confusión con la fantasía en el sentido estrecho de una representación de lo meramente posible, Husserl emplea el término *Vergegenwärtigung* (que se puede traducir por evocación, re-presentación o presentificación)⁴³⁴ para todas aquellas vivencias que son en sí mismas reproducciones de otras vivencias diferentes, sean éstas reales o posibles. Lo importante para Husserl es que todas esas vivencias son de un mismo género y consisten en la reproducción intuitiva de una percepción (real o posible) a través de una representación de fantasía. Nótese que por “percepción” hay que entender aquí ante todo la experiencia originaria de nuestras vivencias mismas, es decir, la percepción interna. En este sentido, nuestras vivencias se dejan dividir en percepciones y evocaciones.⁴³⁵ Las evocaciones son reproducciones imaginarias de percepciones (vivencias originarias), lo cual significa que no son simples copias o repeticiones de las vivencias originarias correspondientes, sino que las reproducen de una manera esencialmente modificada. Esta reproducción es precisamente la representación de fantasía, que se refiere en sí misma a una percepción representada por ella, siendo en sí misma “reproducción de” esa percepción.

En principio, la evocación como tal deja indeterminado el lugar y tiempo de la percepción evocada. Esto es posible porque la evocación saca la vivencia evocada de su contexto para reproducirla en nuestro presente actual. Considerada en sí misma, la vivencia evocada por la fantasía sólo aparece como una vivencia no-presente, sin localizarse concretamente en un presente diferente. Es decir, la evocación deja abierto si la vivencia reproducida tiene (o tuvo o tendrá) lugar en el curso de una vida real o posible, mía o de otro, y si esta vida transcurre en el mundo real o en un mundo imaginario. La referencia a otra vivencia determinada se adhiere a la evocación en virtud de una identificación de la vivencia evocada con una vivencia que se localiza en el curso de alguna vida particular. Esta identificación convierte la evocación, pues, en “reproducción de” esta o aquella vivencia. La fantasía libre, en que esta referencia a un contexto vital y mundano particular se deja sin especificar es la forma básica de las

⁴³³ Sobre el recuerdo como una modalidad de fantasía, cf. el § 19, pp. 67 ss.

⁴³⁴ Cf. la introducción de A. Serrano a su traducción de las *Lecciones*, p. 19 s. En lo que sigue, optaré por el término “evocación”.

⁴³⁵ Cf. *Lecciones*, § 17 y apéndice II, especialmente p. 124, y *C-Manuskripte*, p. 151.

evocaciones: el presente reproducido en la fantasía no se identifica con ningún presente determinado⁴³⁶

Si tenemos en cuenta que el presente reproducido no sólo consiste en un ahora, sino también en un aquí, es fácil de entender que la evocación puede adoptar diferentes formas según el tipo de presente que reproduzca. El presente evocado puede consistir en un ahora pasado o futuro (recuerdo y expectativa) o en un presente que difiere espacialmente del nuestro (recuerdo de presente). Estos tres presentes diferentes pueden diferir a su vez según si el presente evocado se sitúa en el mundo real (imaginación) o irreal (fantasía pura) y según si es un presente vivido por mí o por otro (empatía).⁴³⁷ Los diferentes tipos de evocaciones son, pues, todas ellas reproducciones de una presencia perceptiva a través de una representación de fantasía y difieren entre sí en cuanto al carácter del presente reproducido. La conciencia de fantasía está a la base de todas las formas de evocaciones, y en ella reside la unidad de género de éstas.

El paralelismo y la oposición entre percepciones y evocaciones impide interpretar la memoria fresca⁴³⁸ en términos de una conciencia de fantasía (cf. 38 s.). La memoria fresca es parte integral de toda vivencia, con independencia de si es una percepción o evocación. A toda vivencia originaria corresponde una posible fantasía que la reproduzca, y esta correspondencia no se limita a las fases presentes, sino que abarca también a las fases pasadas y futuras como tales, es decir, a la memoria fresca y a la expectación. La correlación entre las percepciones y sus reproducciones de fantasía afecta, pues, a ambas formas de vivencias en tanto que procesos mentales concretos que transcurren en el tiempo y entrañan una conciencia de este transcurso. Pues bien, si se entiende la memoria fresca como una conciencia de fantasía, se suprime la oposición y correspondencia mutua entre percepción y fantasía para la memoria fresca que pertenece a ambas formas de vivencias. La evocación de la

⁴³⁶ En el texto 64 de los manuscritos tardíos sobre el presente vivo se pueden encontrar algunas observaciones interesantes sobre la peculiar indeterminación del horizonte de la fantasía libre. Ahí se dice (*C-Manuskripte*, p. 277 s.) que ese horizonte no está determinado de antemano, como en el caso del presente actual o de un presente real reproducido o anticipado, sino que se nos presenta como estando “por determinar” posteriormente (“nachgegeben”, dado después, en contraste a “vorgegeben”, dado de antemano).

⁴³⁷ Podemos añadir dos precisiones adicionales. En primer lugar, el anclaje de la imaginación en el mundo real admite diferentes grados, dependiendo de cuán grande sean las variaciones introducidas en el mundo real. Es decir, entre una reproducción fiel de la realidad y una fantasía pura hay muchas modalidades intermedias. En segundo lugar, la empatía en cierto modo es una evocación indirecta, en tanto que el yo evocado, a través del que “vivo” mis fantasías -y que por ello es “mío”- representa el yo de otro. Por otra parte, en tanto que mi yo de fantasía difiere en sí mismo de mi yo actual, ese yo es de por sí “otro yo diferente”. En este sentido la fantasía ya presupone la alteridad y se puede decir que la empatía es la forma fundamental de la fantasía misma: la alteridad de mi propio yo de fantasía -en tanto que otro yo representado como “mío”- es una modificación del yo del otro al que me sustituyo en la empatía. Por eso no sería correcto distinguir la empatía como una evocación “indirecta” de la evocación “propriadamente dicha” o “directa”, sino que más bien habría que decir lo inverso: la evocación primitiva es justamente la empatía.

⁴³⁸ En lo que sigue, voy a emplear este término neutral (usado también por Husserl) para respetar que Brentano niega el carácter perceptivo de la conciencia intuitiva del pasado reciente. Por memoria fresca se entiende, pues, lo que solemos llamar percepción temporal, con la excepción del presente instantáneo.

memoria fresca que forma parte de una percepción sería entonces la fantasía de una fantasía (39). De este modo se negaría también la heterogeneidad entre la memoria fresca como experiencia originaria de lo no-presente y la reproducción de lo no-presente a través de la fantasía. Pero la relación entre la memoria fresca y el recuerdo (o la evocación en general) no se deja entender como la diferencia entre una reproducción simple y la reproducción de una reproducción (cf. 67 s.).

La interpretación de la memoria fresca como una forma de evocación plantea una dificultad adicional. La modificación de fantasía no es repetible y en este sentido no puede haber una diferencia entre una fantasía simple y la fantasía de una fantasía. Precisamente porque la fantasía ya es fantasía, no permite una nueva conversión en fantasía, es decir, no puede haber propiamente algo así como una “evocación de segundo grado”. Es verdad que en cierto modo podemos acordarnos de nuestros recuerdos y fantasear fantasías y combinar deliberadamente diferentes formas de conciencia reproductiva. Pero aunque una evocación puede servir como representación de otra evocación diferente y referirse de manera indirecta -mediante otras evocaciones- a la percepción correspondiente, sigue siendo en sí misma simplemente una nueva evocación de esa percepción. Por más que nuestros recuerdos o fantasías representen otros recuerdos y fantasías, consisten en *nuevas* evocaciones del mismo evento recordado o fantaseado que reproducen en la fantasía la percepción de ese evento.

La representación de fantasía es siempre modificación directa de la percepción correspondiente, y el carácter indirecto de una evocación sólo puede ser propio de su *referencia* a una percepción determinada. La referencia a una u otra percepción requiere una identificación de la percepción que reproducimos en la fantasía con otra percepción diferente, y esta identificación puede llevarse a cabo de manera directa o indirecta: la evocación puede referirse a esa percepción directamente o a través de otra evocación. La representación de fantasía no puede ser indirecta en sí misma, sino sólo en cuanto que sirve como *imagen* que representa una percepción particular (v. gr. una percepción realmente habida). La identificación de la percepción reproducida por la fantasía con otra percepción no-presente convierte la fantasía en imagen de esta percepción, y sólo en esta función permite ser considerada a partir de la distinción entre una representación directa o indirecta. Del mismo modo que el objeto que aparece en una imagen física puede identificarse o bien directamente con el objeto real correspondiente o a través del objeto de otra imagen diferente, como en el caso de la fotografía de un cuadro, la percepción reproducida de manera imaginaria puede identificarse con una percepción o bien directamente o a través de otra evocación diferente. (Esta es, por ejemplo, la diferencia entre un recuerdo simple y el recuerdo de ese recuerdo.) La fantasía como tal es, pues, una conciencia directa y la evocación sólo puede ser indirecta en la medida en que consiste adicionalmente también en una conciencia de imagen, es decir, en la medida en que es *imaginación*, y no fantasía pura. La conciencia de imagen puede ser indirecta en virtud de que una imagen consiste en la representación de un objeto a través de otro objeto diferente. Por ejemplo, la persona que vemos en un retrato representa a una persona real. La persona vista en el retrato es percibida y está presente, mientras que la persona representada en el cuadro está ausente y no puede ser percibida. (No obstante,

paradójicamente, la persona percibida en el retrato es irreal, mientras que la persona representada por ella puede ser real.) Porque la imagen es ya de suyo una representación indirecta, el objeto representado por ella puede ser a su vez un objeto que representa a otro, y así sucesivamente.

De este modo, una representación de fantasía puede aprehenderse como imagen de otra representación de fantasía individualmente diferente. La evocación de una evocación consiste en una nueva evocación igual que tiene el sentido de ser repetición o copia de la otra y así representarla en el presente. Pero es crucial advertir que este sentido en que cabe hablar de una *reproducción* de una evocación es enteramente diferente del sentido en que una representación de fantasía es una reproducción de la percepción correspondiente. No es imagen de esa percepción, sino su modificación de fantasía: no representa una percepción que fue, es o será, sino que es en sí misma representación de esa misma percepción que sería la fantasía misma si fuera percepción. La fantasía es modificación de una percepción que no es diferente de la percepción que se representa en la fantasía misma. Dicho de otra forma, la percepción fantaseada no es imagen de otra percepción diferente, sino que es simplemente la percepción fantaseada que es. No obstante, puede servir como imagen de una percepción determinada, y correlativamente el objeto irreal que está “presente” en la fantasía (el objeto de la percepción que la fantasía representa) puede representar un objeto real no-presente. Es decir, la fantasía que se lleva a cabo en el presente puede representar una percepción no-presente de la misma manera en que una imagen representa un objeto. En esta representación indirecta de lo no-presente a través de lo reproducido en el presente consiste la función de la fantasía como *imaginación*. La imaginación es una fantasía a la que se adhiere una conciencia de imagen, en lo cual difiere de la fantasía pura. La referencia imaginativa puede ser entonces directa o indirecta, ya que la imaginación puede representar también una evocación en lugar de representar directamente una percepción.

Como hemos visto, no puede haber una modificación de fantasía para la fantasía misma, es decir, no cabe una representación modificada de una fantasía que fuera la fantasía de esa fantasía. Por ello, si la memoria fresca consistiera en una representación de fantasía, no podría haber una combinación entre la modificación de fantasía y la modificación de la conciencia del presente en conciencia del pasado. En el caso de las evocaciones, la transición de la conciencia de presente en memoria no podría significar, por tanto, una modificación, y tampoco podría haber una modificación de fantasía para la memoria fresca de las vivencias originarias. No sólo la diferencia esencial entre las dos modificaciones se suprimiría así, sino también su diferencia numérica.⁴³⁹

La crítica de Husserl a la concepción de la conciencia de tiempo como una conciencia de fantasía presupone, por supuesto, que la fantasía se entienda en su

⁴³⁹ El análisis fenomenológico de la fantasía que respalda todas estas críticas de Husserl es el fruto de la parte anterior del mismo curso, publicado en Hua XXIII, pp. 1-108. El lector puede advertir una estrecha conexión entre la crítica a la concepción de la fantasía de Brentano (cf. §§ 4, 45 y 46) y la crítica a su concepción de la conciencia del tiempo. Resulta interesante observar que el desarrollo posterior del pensamiento de Husserl sobre la fantasía es paralelo a la evolución de su concepción de la conciencia del tiempo.

sentido habitual, puesto que esta crítica consiste en mostrar la heterogeneidad entre la representación de fantasía y la memoria fresca. Pues bien, la noción de fantasía que maneja Brentano es más amplia y abarca diferentes sentidos o formas de fantasía. Por ello, se ha podido objetar que Brentano no tiene por qué haber confundido la diferencia entre memoria y evocación, sino que memoria y evocación constituyen, según él, diferentes formas o diferente especies de fantasía o al menos diferentes sentidos que puede tener el término fantasía. La unidad de la noción brentaniana de fantasía puede concebirse, pues, o bien como la unidad de un género común o como la unidad conceptual a través de una analogía. El empleo de la noción de fantasía para la memoria fresca no significaría, por tanto, confusión alguna entre memoria fresca y evocación.⁴⁴⁰

Sin embargo, así no se haría justicia a la intención crítica de Husserl, quien no quiere impugnar principalmente el empleo del término “fantasía” para la conciencia del tiempo, sino que echa en falta una importante distinción descriptiva entre dos formas fundamentalmente heterogéneas de intencionalidad intuitiva. La calificación de la asociación originaria como una conciencia de fantasía es meramente un *síntoma* palmario y una consecuencia de que Brentano no tiene en cuenta la diferencia radical entre la conciencia del tiempo y aquella forma de conciencia que habitualmente llamamos fantasía: “Llama (...) poderosamente la atención el que en su teoría Brentano no tome en absoluto en cuenta la diferencia que aquí se impone entre percepción de tiempo y fantasía de tiempo, diferencia que es imposible que se le haya pasado por alto. Por más que él renuncie a hablar de la percepción de algo temporal (...), la diferencia que está a la base de que se hable de percibir una sucesión o de recordar una sucesión percibida en un momento anterior (o bien de la mera fantasía de ella) no se deja suprimir, y de algún modo debe aclararse (ibid.).”

Para entender bien el sentido de este pasaje, conviene acudir a las aclaraciones positivas del § 19 a las que remite el propio Husserl (cf. la nota a pie de la página 39). Entonces se ve con claridad que es la distinción fundamental entre evocación y conciencia originaria la que Husserl echa de menos en Brentano. La diferencia entre ambas formas de conciencia entraña una diferencia fundamental entre la modificación de la conciencia originaria en fantasía, por una parte, y la modificación de la conciencia del presente en memoria fresca, por otra. Aun si pudiéramos dar un buen sentido al empleo del término “fantasía” para la memoria fresca, seguiría siendo cierto que la

⁴⁴⁰ Encontramos esta réplica efectivamente en un discípulo de Brentano, Oskar Kraus, a quien se une Manuel Abella (cf. *Franz Brentano*, p. 284), afirmando que el concepto de fantasía en Brentano es equívoco y abarca diferentes formas de conciencia. Como ya vimos, la diferencia principal de éstas consiste, según Brentano, en la diferencia entre representaciones “propias e impropias”, es decir, representaciones directas de su objeto o representaciones mediante un subrogado (cf. p. 265, p. 274 y p. 279). Si la fantasía en el sentido usual es para Brentano una representación impropia, esto no forzosamente vale también para la conciencia del tiempo. No obstante, a mi parecer, Brentano tendría que sostenerlo, puesto que considera lo pasado como irreal y ausente, con lo cual la réplica se volvería obsoleta. En todo caso, la diferencia que aduce Abella (p. 265) no es ésta, sino la que se da entre “la reproducción ‘automática’ de determinados contenidos una vez que cesa la causa externa” y, por otra parte, “el posterior resurgir de los fantasmas ‘latentes’, cuando una nueva sensación desencadena el mecanismo asociativo”. Pero no veo muy bien cómo esta diferencia puede ser relevante con respecto a las críticas de Husserl.

diferencia esencial entre la conciencia originaria y la fantasía (en sentido usual) no tiene cabida en la teoría de Brentano.

Es más, como hemos visto, Brentano no sólo omite la distinción entre memoria fresca y fantasía como dos diferentes formas de conciencia, sino que equipara expresamente la modificación de la conciencia del presente en memoria fresca a una modificación de la percepción en fantasía, borrando así la diferencia fundamental entre ambas modificaciones. Husserl describe esta diferencia de la manera siguiente: “La modificación de conciencia que transforma un ahora originario en un ahora *reproducido* es algo enteramente distinto de la modificación que transforma el ahora, sea el ahora originario, sea el reproducido, en *pasado*. Esta última modificación tiene el carácter de un constante escorramiento; así como el ahora constantemente se declina en pasado y en más y más pasado, así también se declina o se gradúa constantemente la conciencia intuitiva del tiempo. No cabe hablar, en cambio, de un tránsito constante de la percepción a la fantasía, de la impresión a la reproducción. Esta última diferencia es discreta. De aquí que debamos decir: lo que llamamos conciencia originaria, impresión o también percepción, es un acto que constantemente declina o se gradúa. Cada percepción concreta implica todo un continuo de tales gradaciones. Pero éstas son exactamente las mismas gradaciones que exige también la reproducción, la conciencia de la fantasía, sólo que modificadas reproductivamente. En ambos casos es de la esencia de las vivencias el que tengan que existir extendidas de este modo, el que una fase puntual nunca pueda existir por sí (68).”

En realidad, todo indica que Brentano cree que la asociación originaria no se distingue en sí misma de la fantasía en sentido corriente, por más que su rendimiento muestre algunos rasgos excepcionales (automatismo, producción del carácter temporal, etc.). La asociación originaria se asimila a la fantasía en cuanto que se define como una reproducción espontánea (aunque no voluntaria o “automática”) de una conciencia perceptiva anterior, con lo cual parece entenderse como la modificación de fantasía que corresponde a esa percepción. Además, Brentano afirma que la asociación originaria reproduce la conciencia pasada mediante una representación vicaria presente. La asociación originaria consiste, por tanto, en una “representación impropia”, es decir, en el tipo de representación que, según Brentano, caracteriza a la fantasía en sentido usual.

b) Las diferencias temporales

Hasta ahora nos hemos centrado en la cuestión de cómo hay que entender la memoria fresca en tanto que conciencia intuitiva del *contenido* de la duración pasada que experimentamos. Pero este contenido no sólo debe seguir siendo consciente, sino que debe experimentarse con sus determinaciones temporales. El contenido reproducido sigue siendo siempre el mismo, es decir, es siempre igual; en cambio, sus determinaciones temporales son continuamente otras y otras, en la medida en que constituyen su posición temporal respecto al presente. Vimos que Brentano explica este hecho diciendo que la fantasía añade a cada nueva reproducción un diferente “momento temporal” o carácter de pasado, y que estos caracteres difieren

continuamente de tal manera que los contenidos aparecen como cada vez más pasados.

Pues bien, Husserl piensa que la hipótesis de que la fantasía añade un nuevo tipo de caracteres a los contenidos reproducidos no permite dar cuenta de nuestra conciencia de las diferencias temporales. Según Husserl, es inevitable considerar los caracteres añadidos por la fantasía como determinaciones presentes, lo cual hace incomprensible cómo pueden proporcionarnos una conciencia del pasado y de sus diferencias graduales. El “carácter temporal” nuevo que la fantasía añade tiene que pertenecer, por hipótesis, a un contenido de conciencia presente. Pero el añadir una nueva determinación a algo presente no lo convierte en pasado, e incluso el propio “carácter de pasado” sería forzosamente un carácter presente: “Pongamos que acaba de sonar un sonido vivido A, el cual es renovado por medio de la asociación originaria y cuyo contenido es mantenido fijo de manera continuada. Pero esto querría decir lo siguiente: A no ha pasado en absoluto (...), sino que ha permanecido presente. Toda la diferencia consistiría en que la asociación ha de ser también creadora y agregar un nuevo momento <e. e. carácter> llamado ‘pasado’. Este momento se gradúa, cambia continuamente y, conforme cambia, A es más o menos pasado. Así, pues, el pasado, mientras cae dentro de la esfera de la intuición originaria de tiempo, tendría a la vez que ser presente. El momento temporal ‘pasado’ tendría que ser un momento presente de la vivencia en el mismo sentido que el momento ‘rojo’ de que tenemos vivencia actual. Lo cual es un manifiesto contrasentido (40).”

Si el A anteriormente presente y el A reproducido con su carácter de pasado no son idénticos, no cabe llamar el A reproducido propiamente un A pasado: más bien habría que decir que A dura. En todo caso, el nuevo “A-pasado” sería un A presente con el carácter de pasado, es decir, sería “presente y pasado de consuno (40)”. Además, habría que dar cuenta de la relación entre los dos A y del modo en que el A reproducido, con su carácter de pasado, puede darnos a conocer el A anteriormente presente. Si el nuevo A que aparece como pasado no es el mismo A que hubo antes, “¿de dónde sabemos, en tal caso, que ha habido anteriormente un A, que ha existido ya antes de la existencia de este A presente? ¿De dónde tenemos nosotros la idea de pasado? El estar presente un A en la conciencia no es capaz de aclarar la conciencia trascendente ‘A es pasado’. No es capaz de ofrecer la más remota representación de cómo lo que ahora tengo en la conciencia como A con su nuevo carácter sea idéntico a algo que ahora no está en la conciencia, sino que lo ha estado (ibid.).”

Lo mismo vale si se admite que la reproducción del A con su carácter temporal no nos manifiesta el A pasado directamente, sino que el nuevo carácter que se añade a A, sin *ser* el carácter de pasado, *indica o representa* el grado de pasado, es decir, sirve como “signo temporal”. El nuevo A entonces no sería consciente como pasado, sino como *representando* otro A pasado. Pero en este caso habría que aclarar cómo esos signos nos pueden proporcionar una representación de lo pasado. Si los nuevos caracteres no son determinaciones temporales ellos mismos, sino tan sólo signos de tales determinaciones, ¿qué son esos caracteres en sí mismos? ¿Cómo pueden hacer que los contenidos reproducidos aparezcan como sucesivos y se vuelvan compatibles? ¿De qué manera nos remiten al pasado? ¿Cómo pueden funcionar como signos de algo

que por principio no cabe conocer directamente?⁴⁴¹ Al llamar “signos temporales” a los caracteres presentes que son responsables del aparecer del pasado no se aclara “en qué sentido, de qué forma y mediante qué aprehensiones estos momentos vividos funcionan de manera distinta de cómo lo hacen los momentos cualitativos, y funcionan de modo tal que tenga lugar precisamente la referencia de la conciencia, que se supone ha de ser un ahora, a un no-ahora (41).” Lejos de dar cuenta del origen de nuestro conocimiento del tiempo, Brentano así tendría que reconocer que la asociación originaria no puede ser el origen de este conocimiento, sino que ya lo presupone.

El signo temporal que se añadiría al contenido reproducido tendría que consistir en una determinación presente, y no se ve cómo una tal determinación podría contener en sí misma la referencia a algo no-presente ni cómo podría servir de índice de los diferentes grados de pasado. Un signo temporal requiere ser comprendido como tal y referido al pasado que indica. Por ello, hablar aquí de signos temporales significa reconocer que la conciencia del pasado se debe en buena medida a las aprehensiones o caracteres de acto, y no principalmente a los caracteres que pertenecen al contenido reproducido. Sólo a través de una aprehensión, un contenido presente puede referirse a algo ausente y adquirir la función de representarlo. Pero al concebir el carácter de pasado como el resultado de una reproducción y como inherente al contenido de una representación de fantasía, Brentano interpreta este carácter como un dato presente.

La concepción de Brentano resulta, además, incoherente con su tesis de que lo pasado no existe (cf. 41). Por ejemplo, en su teoría del juicio afirma expresamente que “pasado” no es una determinación real, sino una determinación modificante que quita la realidad.⁴⁴² Si el pasado es irreal, no puede representarse intuitivamente mediante la presencia de un cierto tipo de caracteres (gradualmente diferentes) en unos contenidos de conciencia reales y presentes: “Un momento psíquico que se añade no puede producir la irrealidad, no puede eliminar la existencia presente (41).”

La irrealidad y ausencia del pasado entraña que la diferencia temporal no puede atribuirse al contenido primario.⁴⁴³ Por consiguiente, debe atribuirse, más bien, al modo en que el contenido es aprehendido. Intentemos comprender qué se entiende por una diferencia en el modo de aprehensión. Según Husserl, el papel de la aprehensión es doble. Por una parte, es responsable de que nos representemos un objeto con unas u otras propiedades. En esto, Husserl coincide con Brentano. Pero por

⁴⁴¹ Hablar de “signos” y, más en general, de una representación ahí donde no puede haber, por hipótesis, un conocimiento directo resulta difícilmente posible. Al igual que una imagen necesariamente remite a una realidad que en principio es cognoscible en directo, lo mismo vale *a fortiori* para un signo, que nunca puede servir como origen primario de nuestro conocimiento de la realidad correspondiente. En efecto, ¿cómo podría indicarnos algo que no cabría conocer de ninguna otra forma? Véase a este respecto la crítica clásica de Husserl al representacionalismo en las *Investigaciones lógicas* (cf. Hua XIX, p. 398 y p. 437).

⁴⁴² Cf. Abella, p. 287 s., quien remite a la obra de Brentano *Die Lehre vom richtigen Urteil* (Francke Verlag, Berna, 1956), p. 72.

⁴⁴³ Por contenido primario se entiende el contenido intuitivo (o sensible) de la representación, a diferencia de su contenido intencional, que consiste en las aprehensiones que representan un objeto a través de él.

otra parte, Husserl sostiene que la aprehensión a la vez tiene otro papel diferente: no sólo determina cuál y cómo es el objeto representado, sino también determina *la manera en que* ese objeto es representado.⁴⁴⁴ El sentido que tiene el objeto representado no sólo afecta a su ser, sino también al modo en que está presente. No nos representamos el objeto sin más, sino como mostrándonos un determinado aspecto. Este aspecto se refiere y corresponde (1) a un objeto determinado; pero también se refiere y corresponde (2) a unas circunstancias determinadas, siendo el aspecto que *ese objeto* muestra *bajo esas circunstancias*. Esta doble referencia es lo que vincula el aspecto al objeto y lo constituye como aspecto *de* un objeto. Un aspecto es consciente, pues, como el aspecto que muestra un objeto O bajo unas circunstancias C. Mejor dicho, el objeto es consciente *mediante* un aspecto que se refiere a él y a las circunstancias de su presencia.⁴⁴⁵

Pues bien, en cuanto a su índole sensible, el aspecto es lo que aquí venimos llamando contenido primario. Éste adquiere su doble referencia a un objeto a través de su aprehensión como el aspecto que tal o cual objeto presenta bajo tales o cuales circunstancias. El contenido primario se aprehende como “modo de aparecer de” ese o aquel objeto, con esas o aquellas propiedades, que se nos presenta como hallándose en una determinada relación con nosotros y las circunstancias de nuestra percepción. La diferencia en el modo de aparecer no es, por tanto, meramente una diferencia en el contenido primario, sino en el modo en que éste se relaciona con un objeto. Esta relación se establece en virtud del sentido con el que se aprehende el contenido primario. La aprehensión “interpreta” el contenido primario como un determinado aspecto o modo de presencia de un objeto. (O, mejor dicho, el contenido primario no es sino un reducto abstracto de un tal modo de presencia.) Siempre somos conscientes de los objetos como presentándose de una manera determinada, y esta manera admite una multiplicidad de diferencias. Estas diferencias de los modos de presencia corresponden a diferencias en el modo de aprehensión, si bien éste no es arbitrario y depende en buena medida del contenido primario.⁴⁴⁶

Un primer gran ámbito de diferencias en el modo de aprehensión es la percepción espacial. Las diferencias que corresponden a la perspectiva y distancia de los objetos que vemos no son diferencias en los objetos percibidos, sino en su modo de aparecer. Estas diferencias no son propias de los contenidos primarios del campo visual, sino del modo en que esos contenidos representan objetos. Como es obvio, los

⁴⁴⁴ Usamos aquí siempre “representación” y “representar” en el sentido más amplio que incluye la presencia perceptiva. No hablamos, pues, de representación en el sentido de “mera” representación, que se opone a una percepción y del re-presentar como opuesto al presentar.

⁴⁴⁵ Esta doble referencia que constituye la estructura intencional del aspecto no tiene por qué ser totalmente precisa, sino admite un margen de vaguedad. Incluso cuando la referencia queda indeterminada, siempre nos encontramos ante aspectos de un objeto bajo unas circunstancias, y no ante puros datos sensibles.

⁴⁴⁶ Dicho con mayor exactitud, la aprehensión no sólo depende del contenido primario presente, sino de la síntesis asociativa de una multiplicidad de contenidos primarios sucesivos y de las síntesis asociativas entre contenidos primarios de diferentes campos sensibles. Estas asociaciones no tienen que surgir siempre de nuevo, sino que dan pie a hábitos aprehensivos. De ahí que ciertas constelaciones sensibles familiares se aprehendan sin más con un determinado sentido objetivo que está asociado a ellas, v. gr. como aspectos de un árbol o una casa.

contenidos del campo visual no se encuentran a ninguna distancia de nosotros ni se muestran desde una u otra perspectiva. Es la aprehensión de estos contenidos como aspectos de objetos espaciales la que nos hace experimentar estos últimos como mostrándonos desde diferentes perspectivas y distancias. Los diferentes modos de aparecer de un objeto espacial se deben atribuir, por tanto, a diferentes modos de aprehensión. (Esto no impide, desde luego, que los contenidos primarios y sus relaciones asociativas constituyan el fundamento y motivo de las aprehensiones. Por ejemplo, la extensión de los contenidos del campo visual motiva la aprehensión de la distancia.) Sólo porque los contenidos visuales, de suyo bidimensionales, se aprehenden con un sentido espacial, los objetos vistos aparecen como localizados respecto a nosotros, es decir, como situados en una u otra dirección y a una distancia determinada.

Esta analogía con la percepción espacial puede ilustrar lo que Husserl tiene en mente. Las fases de una duración se experimentan en diferentes modos de aparecer, mostrándose a una diferente distancia temporal del presente y en una de las dos direcciones temporales (pasado y futuro). No sólo hay una perspectiva espacial, sino también temporal, y nuestra experiencia de las diferencias temporales depende de nuestra perspectiva temporal con relación al objeto. Las determinaciones temporales de los objetos se experimentan en su relación con el presente de nuestra vida, a través de diferentes modos de aparecer en que las fases del objeto se muestran desde una determinada perspectiva temporal. También en el caso del tiempo, las diferencias en el modo de aparecer no son diferencias objetivas, pero éstas se experimentan a través de aquellas. Al igual que conocemos la posición espacial de algo en virtud de percibirlo en su relación espacial con nosotros, accedemos a las determinaciones temporales de los objetos mediante las determinaciones temporales relativas en las que se muestran en su situación temporal con respecto a nuestro presente. Por ejemplo, un tono que se experimenta como “más pasado” que otro se experimenta por eso mismo como “temporalmente anterior” a éste, y esta anterioridad constituye una determinación temporal “objetiva” que es libre de toda perspectiva temporal determinada.⁴⁴⁷ Lo que propiamente experimentamos no son las determinaciones temporales sin más (las relaciones de anterioridad y posterioridad entre los objetos), sino las relaciones temporales de los objetos o sus fases con nuestro “ahora” actual.

Estas relaciones, que constituyen la perspectiva temporal, se muestran a través del modo en que los diferentes aspectos temporales escorzan las fases de la duración del objeto. En 1905, Husserl piensa que esos aspectos consisten en contenidos sensibles a los que se adhieren aprehensiones que los convierten en aspectos de fases pasadas. La diferencia en el modo en que cada aspecto se refiere a su fase

⁴⁴⁷ El que la teoría de la relatividad haya hecho depender la anterioridad objetiva como tal de la perspectiva de un observador (y de las circunstancias físicas de la observación) no impide que esta anterioridad de suyo sea una determinación no-relativa en el sentido aquí relevante. *Lo que* es anterior o posterior puede ser relativo, pero esto no es lo mismo que decir que la anterioridad como tal se diga con respecto a un sujeto. Lo anterior *para* alguien no debe confundirse con lo anterior *en relación a* alguien que lo experimenta. Por lo demás, el término “objetivo” tiene aquí siempre el sentido primitivo de “determinación propia de los objetos como tales”. (Lo objetivo así entendido se opone a lo que no pertenece a los objetos en cuanto tales, sino a su modo de aparecer.) Lo objetivo en este sentido es independiente de que el ser de los objetos sea o no un ser relativo.

correspondiente debe entenderse entonces como la diferencia en el modo en que el contenido es aprehendido. El que las fases pasadas se muestren en diferentes perspectivas temporales tiene que atribuirse, por consiguiente, a una diferencia que es propia del modo de aprehensión, y no a una diferencia en el contenido primario.

En este sentido Husserl sostiene que las aprehensiones o “caracteres de acto” son responsables de nuestra experiencia de las diferencias temporales.⁴⁴⁸ Pero en su teoría de la conciencia del tiempo, Brentano no tiene en cuenta “los caracteres de acto que son decisivos para tal teoría (41)”. Es más, tampoco dispone de un marco teórico que lo permitiera. Refiriéndose a la *Psicología desde el punto de vista empírico*, Abella recuerda que “una de las tesis que en ella se defienden más enconadamente es que todas las diferencias entre representaciones son diferencias objetivas (esto es, diferencias en tanto que representación de esto o aquello; diferencias, por tanto, paralelas a la propia serie de especificación objetiva)”⁴⁴⁹. Es decir, Brentano en esta obra niega rotundamente que cabe distinguir diferentes formas de actos de representar: la representación no admite, según él, diferentes especies. Una representación puede diferir de otra en cuanto a su contenido y su objeto (como representación “de esto o aquello”), pero no en tanto que *representación*. En cambio, Brentano admite expresamente tales diferencias para la segunda de sus tres grandes clases de actos intencionales, a saber: los juicios.⁴⁵⁰ Según él, un juicio puede diferir en cuanto que es afirmativo o negativo, asertórico o apodíctico, evidente o no-evidente, y estas diferentes modalidades caracterizan el acto de juzgar.⁴⁵¹

En la época de la *Psicología*, Brentano sostiene que hay diferentes formas de juzgar, pero no de representarse algo. El acto de representar en esta obra se concibe como el simple hecho de que un objeto esté presente intencionalmente para la conciencia. La referencia intencional de la representación se entiende simplemente como un referirse al objeto y a sus propiedades. Por ello, no puede haber diferentes formas de representaciones. El acto de representación sólo admite una diferencia del “qué”, pero no del “cómo”. Todas las diferencias entre representaciones de un mismo objeto se atribuyen al contenido primario que figura como representante intuitivo (o imagen mental) de ese objeto. Las representaciones se distinguen sólo por ser “representaciones de” un objeto u otro, con unas u otras propiedades, es decir, se distinguen por el objeto al que se refieren. Esta comprensión unilateral o reducida del papel de las aprehensiones, que sólo determinan cuál y cómo es el objeto

⁴⁴⁸ La concepción de los diferentes modos de representar como “modos de aprehensión” es característica de los textos que pertenecen a la versión originaria de las *Lecciones* de 1905. Esta concepción de la conciencia del tiempo a partir del “esquema aprehensión-contenido” fue abandonada por Husserl en manuscritos posteriores que también entraron a formar parte del texto publicado. (Cf. la introducción de Rudolf Boehm a Husserliana X, pp. XXXV ss., especialmente XXXVIII s.) Como veremos, la postura posterior puede verse como una radicalización de la crítica a Brentano. Si Husserl en 1905 se limita a rechazar la interpretación del carácter temporal como un contenido de la conciencia presente, posteriormente también negará que el componente sensible de la percepción temporal se deje entender como un contenido presente.

⁴⁴⁹ Franz Brentano, p. 270.

⁴⁵⁰ En su conocida clasificación de los fenómenos psíquicos, Brentano divide las vivencias intencionales en representaciones, juicios y actos de amor y odio. Cf. *Psychologie*, II, cap. 2.

⁴⁵¹ Cf. Abella, op. cit., pp. 204 ss.

representado (y no también desde qué perspectiva y bajo cuáles circunstancias se nos muestra), hace imposible distinguir entre diferentes modos de representar como formas de conciencia intencional.

La clasificación brentaniana de los juicios -sea correcta o no- muestra bien que las diferentes formas de actos intencionales consisten en diferentes formas de hallarse el sujeto en una relación intencional con el objeto. La afirmación o negación, el juzgar con evidencia o no-evidencia y el juicio asertórico o apodíctico constituyen diferentes modos en que el sujeto cognoscente toma posición frente al estado de cosas que es el objeto del juicio. Las diferencias de los juicios son diferencias de la relación intencional entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, y no afectan al objeto como tal. Las propiedades de los juicios sólo se dicen de un estado de cosas en relación al acto de juzgar. (Por ejemplo si se dice que es evidente o que es afirmado.) Para las representaciones, Brentano no reconoce un tal ámbito de diferentes relaciones intencionales (que son aquí los actos de representar) entre sujeto y objeto. Pero Husserl encuentra un ámbito paralelo de relaciones justamente en la multiplicidad de perspectivas desde las que el sujeto se sitúa -en la representación misma- en relación con el objeto representado.

Al no reconocer diferentes *formas* de representación, Brentano se priva de la posibilidad de comprender los modos de aparecer como formas de la relación intencional y atribuir sus diferencias al acto de representar. Por eso, Brentano se ve obligado a atribuir estas diferencias al contenido primario y a concebir esta diferencia como el reflejo de una diferencia correspondiente en el objeto representado. Esto lleva irremediablemente a concebir el carácter temporal como un carácter añadido a través del que el contenido primario representa al carácter correspondiente del objeto, del mismo modo que una sensación visual representa el color de una cosa. El carácter temporal no consiste entonces en un modo de aparecer que manifiesta una relación, sino en una determinación del contenido que corresponde a una determinación del objeto. Precisamente el problema de la conciencia del tiempo debe llevar, por lo tanto, a rectificar esa concepción de las representaciones. Es la forma de la representación, y no su contenido, la que es responsable del carácter temporal de lo representado. Si la manifestación de las diferencias temporales se atribuye al contenido primario, el tiempo experimentado se confunde con un contenido temporal: “la forma temporal no es ni contenido de tiempo en sí misma, ni un complejo de nuevos contenidos que se adhieran de un modo u otro al contenido del tiempo (41)”.

El último punto de la crítica de Husserl ya no afecta al papel central del contenido primario, sino a que Brentano no aclare la relación entre ese papel y el de los demás componentes de la relación intencional, que son el carácter de acto (la aprehensión) y el objeto, limitándose completamente a considerar la experiencia del tiempo a nivel del contenido. A pesar de ser el descubridor de la intencionalidad como estructura fundamental de la conciencia, Brentano no plantea el problema de la conciencia del tiempo en términos de una relación intencional: “Pese a no incurrir Brentano en el error de reducir, a la manera del sensualismo, todas las vivencias a meros contenidos primarios, siendo él incluso el primero en reconocer la distinción radical entre contenidos primarios y caracteres de acto, su teoría del tiempo muestra, sin embargo, que simplemente no ha tomado en consideración los caracteres de acto

que son decisivos para tal teoría (41).” Los tres componentes de la relación intencional muestran determinaciones temporales y hay que dar cuenta de cómo pueden adquirirlas: “Caracteres temporales, sucesión y duración, encontramos no sólo en los contenidos primarios, sino también en los objetos aprehendidos y en los actos aprehensores. Un análisis del tiempo restringido a un único nivel no resulta suficiente; el análisis ha de recorrer, más bien, todos los niveles de la constitución (39).”

Es probable que Brentano haya pensado que los objetos no plantean problemas nuevos, ya que las determinaciones temporales del objeto percibido corresponden a las del contenido representante. Por ejemplo, los caracteres temporales de la sensación de un tono parecen transferirse directamente al tono representado por ella. Escuchamos el tono a través de nuestra sensación de él, y los caracteres temporales de la sensación parecen corresponder a aquellos del tono de la misma manera en que se corresponden sus demás características respectivas. Las determinaciones temporales de nuestra representación y del objeto representado parecen coincidir necesariamente, en la medida en que los caracteres temporales del objeto se muestran a través de los caracteres temporales del contenido. Y tal vez Brentano pensaba que las determinaciones temporales de los caracteres de acto se identifican sin más con los caracteres temporales de los contenidos a los que se unen. Por ejemplo, las aprehensiones que hacen que una sensación acústica represente un tono de violín que suena en la sala de conciertos forman parte de la totalidad de nuestra vivencia auditiva y una unidad indisoluble con el contenido sensible de ésta. Por eso puede parecer natural que el carácter temporal de este contenido funcione a la vez como carácter temporal de la aprehensión concomitante. Otra hipótesis posible sería que la reproducción de las aprehensiones les añade sus correspondientes caracteres temporales, al igual que lo hace con los contenidos sensibles. En todo caso, parece probable que Brentano haya creído que la temporalidad de los objetos y de las aprehensiones se deja entender fácilmente, una vez aclarada la naturaleza del carácter temporal de los contenidos primarios.

Pues bien, en el momento que las aprehensiones asumen un papel decisivo en el aparecer del tiempo, se reconoce una cierta diacronía entre la conciencia del tiempo y el tiempo consciente. De este modo, se rompe el paralelismo tácitamente asumido por Brentano y se hace necesario extender el alcance de la pregunta por la experiencia del tiempo a todos los constituyentes de la relación intencional. En particular, surge la pregunta por el modo en que la temporalidad de los objetos aparece en el curso de la conciencia. Nuestra experiencia de la sucesión y duración de los objetos consiste a su vez en un proceso cuyas fases se suceden en el tiempo. Nos encontramos, pues, con el problema de cómo entender la relación entre la temporalidad de los procesos conscientes y la temporalidad de la conciencia del tiempo. ¿Cómo puede aparecer un proceso en otro proceso que lo acompaña? ¿Cómo se corresponden la sucesión del objeto y el proceso de la conciencia en que esta sucesión se experimenta? Ya hemos señalado anteriormente que esta es la segunda vertiente del problema fenomenológico de la conciencia del tiempo. Un discípulo de Brentano de la misma generación de Husserl, Alexius Meinong, fue el primero en abordar esta cuestión. Como veremos, la confrontación con Meinong no sólo lleva a una depuración

fenomenológica de los planteamientos de éste, sino que el propio Husserl se verá llevado a modificar de forma decisiva su propia comprensión de la fenomenología.

Capítulo 4: Meinong y la relación entre la conciencia del tiempo y el objeto temporal

La conciencia de las totalidades temporales

Meinong se interesa por la conciencia del tiempo en tanto que ésta nos proporciona el conocimiento de un cierto tipo de totalidades que vamos a llamar aquí “totalidades temporales”. Lo característico de una tal totalidad es que sus partes no son simultáneas, sino sucesivas. En su discusión con Meinong, Husserl se refiere principalmente al artículo *Sobre objetos de orden superior y su relación con la percepción interna*, que retoma y desarrolla la teoría de la conciencia del tiempo expuesta en el artículo *Contribuciones a la teoría del análisis mental*.⁴⁵² El tema común de ambos artículos es la relación entre el conocimiento de un todo y el conocimiento de sus partes. Nuestra experiencia de un todo compuesto de partes temporalmente diferentes se aborda, pues, dentro del marco de esta cuestión. Sin embargo, Meinong en sus dos artículos adopta puntos de vista opuestos. En *Análisis mental* quiere dar cuenta de la posibilidad de descomponer la representación de un todo en las representaciones de sus partes, defendiendo una cierta independencia de la parte con respecto al todo. En cambio, en *Objetos de orden superior* intenta mostrar que el todo es a su vez irreducible a la suma de sus partes.⁴⁵³ Puesto que Husserl se centra principalmente en este segundo artículo, vamos a abordar el problema de la conciencia de las totalidades temporales y sus partes poniendo el énfasis en el conocimiento de la totalidad.

Este problema resulta crucial para dar cuenta de la relación entre un todo y sus partes. La existencia misma de totalidades que se componen de partes sucesivas parece entrañar una cierta independencia del todo con respecto a sus partes, puesto que aquí parece mostrarse de manera palmaria la diferencia entre la multiplicidad de

⁴⁵² Cf. Meinong, *Über Gegenstände höherer Ordnung und ihr Verhältnis zur inneren Wahrnehmung* y *Beiträge zur Theorie der psychischen Analyse*, citados a partir de ahora respectivamente como *Objetos de orden superior* y *Análisis mental*. Citaremos por la edición de las obras completas de Meinong, *Gesamtausgabe*, abreviada por GA.

⁴⁵³ En *Análisis mental*, Meinong parte del conocimiento de las totalidades y defiende la validez del conocimiento analítico de sus partes. De manera inversa, en *Objetos de orden superior* parte del carácter compuesto de los todos para defender su unidad propia e irreducible. Esta defensa se sitúa en el contexto de la polémica en torno a las “cualidades gestálticas” anteriormente postuladas por Christian von Ehrenfels. Meinong responde a las críticas de Friedrich Schumann, quien se había opuesto a la tesis de que el todo tiene una unidad propia en virtud de la cual es más y otra cosa que el conjunto de sus partes. Schumann pone especial énfasis en el problema de las totalidades temporales porque desarrolla sus críticas en un artículo sobre la experiencia del tiempo. (Cf. Schumann, “Zur Psychologie der Zeitanschauung”, en: *Zeitschrift für Psychologie* 17, Leipzig 1898, pp. 106 ss.)

las partes, tomadas por separado, y el todo que es el resultado de su unión. La presencia sucesiva de todas las partes, una tras otra, se distingue de esta sucesión como un todo. Al comparar las partes con la totalidad formada por ellas podemos advertir que las cualidades de una totalidad temporal no coinciden con las cualidades de sus partes. Las cualidades de una melodía, una palabra o un movimiento son de tipo completamente diferente que las cualidades de sus partes y no se dejan comprender como la suma de éstas. Tampoco se reducen a los modos en que unas partes se juntan con otras, sino que son propias de la totalidad como tal, en tanto que consiste en una unidad de orden superior que es irreducible a la multiplicidad de sus partes y las relaciones entre éstas.⁴⁵⁴

Para formar un todo, las partes deben unirse, y para que el todo sea experimentado como tal, deben experimentarse juntas. Puesto que la sucesión introduce una separación radical, la posibilidad de un todo de partes sucesivas plantea el problema de comprender cómo tales partes pueden unirse y experimentarse en forma de conjunto. La unión de las partes parece requerir precisamente su coexistencia, es decir, su simultaneidad. Las partes sucesivas por definición no pueden estar presentes juntas: son incompatibles en tanto que la presencia de cada una excluye la presencia de las demás. Si hay que admitir que no pueden formar un todo porque no existen simultáneamente, sólo queda la posibilidad de que formen una totalidad en tanto que son representadas por nosotros. Las diversas partes de una sucesión pueden representarse de manera simultánea y así presentársenos como un conjunto. La existencia de una totalidad temporal es entonces relativa a una conciencia capaz de representarse como un conjunto lo que en realidad sólo puede existir por separado.⁴⁵⁵

Por lo demás, según Meinong, ni siquiera la presencia de una totalidad cuyas partes son simultáneas consiste simplemente en que éstas se encuentran objetivamente en las relaciones en que forman el todo en cuestión, sino que requiere, además, una cierta actividad sintética. La unidad del todo formado por una multiplicidad de partes no es una parte adicional ni tiene la misma forma de existencia que las partes. Esta unidad es relativa a una posible conciencia sintética que aprehende la diversidad de las partes como formando la unidad de un complejo. Sólo a condición de que las partes se experimenten como un complejo surgen aquellas propiedades de nueva orden que se distinguen fundamentalmente de las propiedades de las partes. La existencia de un complejo no sólo depende de la coexistencia o

⁴⁵⁴ Una objeción que se le hizo a Ehrenfels fue no haber tenido en cuenta las relaciones entre las partes al ilustrar la diferencia entre el todo y la suma de sus partes a través de ejemplos como la diferencia entre una palabra y la conjunción arbitraria de sus letras o sílabas. (Una versión de esta objeción se encuentra también en Schumann, p. 134 s., aunque no habla directamente de la diferencia introducida por las relaciones como tales, sino de la diferencia de los *efectos* que un complejo ejerce en virtud de las relaciones entre sus partes. Al fin y al cabo, la diferencia de los efectos se atribuye a la diferencia de las relaciones mismas.) Meinong no sólo había anticipado esta crítica y había intentado mostrar la imposibilidad de reducir la unidad de un todo a la multiplicidad de sus partes más las relaciones entre éstas, sino que había señalado que una relación no es sino un caso particular de un todo que es más que la suma de sus partes. (Cf. Meinong, *Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen*, GA I, p. 285.)

⁴⁵⁵ Volvemos a encontrar en este contexto, por tanto, el mismo pensamiento sobre la relación entre el tiempo y la conciencia o el alma que ya hemos encontrado en Aristóteles y san Agustín.

cohesión objetiva de sus partes, sino también del modo en que éstas son coleccionadas (aprehendidas o com-prendidas) por nuestra actividad consciente, aunque el modo en que las aprehendemos puede imponérsenos, en mayor o menor medida, por el orden objetivo en que se nos presentan.⁴⁵⁶

Con todo, la experiencia de las totalidades temporales no consiste meramente en una síntesis de partes que ya existen juntas, sino que plantea el problema de cómo las partes pueden estar presentes en conjunto sin dejar de ser sucesivas. La mera conciencia simultánea de las partes sucesivas no es apta para reflejar el modo en que forman una totalidad. La representación simultánea de una serie de estados que hemos experimentado sucesivamente no es la representación de una sucesión. Las partes constituyen el todo de una sucesión en tanto que son sucesivas, y no en tanto que están presentes de manera simultánea. Por ello, si queremos imaginarnos una sucesión, nos imaginamos sus partes de manera sucesiva. Pero así no obtenemos la representación de una sucesión, sino tan sólo una serie de representaciones sucesivas. Tampoco si nos representamos todas las partes de la sucesión de manera simultánea, nos representamos el todo constituido por ellas.⁴⁵⁷

¿Cuál es, pues, la estructura de nuestra experiencia de una totalidad temporal? ¿Cómo es posible que la multiplicidad de las partes sucesivas se represente como una totalidad unitaria? Y ¿qué tipo de totalidad y unidad constituye esa experiencia misma? Para abordar estas cuestiones, conviene aclarar primero los términos en que se plantea el problema.

Dos distinciones fundamentales

1) El tiempo de la conciencia y el tiempo del objeto

Meinong pone de relieve que el tiempo de una vivencia intencional puede diferir del tiempo en que se sitúa su objeto. Una representación nuestra no tiene por qué ser simultánea a su objeto, que puede ser pasado o futuro.⁴⁵⁸ Cabe preguntarse, pues, cómo el tiempo de nuestra experiencia de una totalidad temporal se relaciona con el tiempo ocupado por ésta.

⁴⁵⁶ Meinong critica a Ehrenfels por hacer depender las cualidades gestálticas de la mera coexistencia objetiva de las partes e insiste en la necesidad adicional de una actividad sintética. (Cf. GA I, p. 296 s.) Por lo demás, prefiere llamar los todos y sus cualidades “objetos de orden superior” debido a su carácter fundado que el propio Ehrenfels ya había puesto de relieve. (El todo depende de la reunión de las partes, pero éstas también podrían existir por separado.) La figura o forma (*Gestalt*) sólo es un caso particular de un tal objeto fundado y no puede servir de paradigma para la clase total de esos objetos, que se compone, según Meinong, de los complejos y las relaciones. (Cf. GA I, p. 287 s. y *Objetos de orden superior* § 3 y § 4, GA II, pp. 385-389.)

⁴⁵⁷ Cf. *Análisis mental*, p. 380.

⁴⁵⁸ Ibid., p. 371 s. y *Objetos de orden superior*, p. 441 s. En este último escrito (p. 442), Meinong indica también que hay un sentido en que el objeto siempre es simultáneo al acto de representar, a saber, si el objeto se entiende como el mero término objetivo de una representación. También un objeto pasado o futuro es representado en el presente y “existe” en él como objeto de nuestra representación. Meinong llama este sentido impropio en que cabe hablar de la existencia de un objeto su pseudo-existencia.

Pues bien, en principio parece que nuestra experiencia tiene que ser simultánea a su objeto: sólo podemos experimentar algo cuando está presente. Sólo podemos experimentar los estados sucesivos del objeto de una manera sucesiva: la sucesión de los estados de nuestra experiencia tiene que corresponder, pues, a la sucesión de los estados de su objeto. En este sentido parece que el tiempo de nuestra experiencia coincide forzosamente con el tiempo experimentado.⁴⁵⁹ Por ejemplo, al oír una melodía, oímos un sonido tras otro: el tiempo de la melodía coincide con el tiempo de nuestra audición de modo que cada fase de la melodía es simultánea a una fase del proceso auditivo. Sin embargo, esta coincidencia se da, por de pronto, sólo entre las partes respectivas de ambos procesos, y no entre la melodía y la audición consideradas como totalidades. Por el contrario, esta correspondencia temporal de las partes más bien parece excluir la correspondencia de las totalidades en tanto que tales. Para que haya una experiencia de la melodía en su totalidad es menester que sus partes se experimenten juntas, pero la correspondencia entre la sucesión de la audición y la sucesión de la melodía entraña precisamente que las partes de ésta se experimenten por separado. Al oír una melodía no oímos todos los sonidos en su conjunto, sino que sólo oímos cada sonido por separado: nuestra audición se limita siempre al sonido que es simultáneo a ella. Del mismo modo que el todo es más que la suma de las partes, la experiencia sucesiva de todas las partes, una por una, no es una experiencia de la totalidad.⁴⁶⁰

Pero ¿cómo es posible una tal experiencia si las partes de una totalidad temporal por definición no pueden estar presentes juntas? Esto nos lleva a preguntarnos cómo pueden formar una totalidad. ¿Qué ha de entenderse exactamente por una totalidad temporal? ¿En qué difiere de una mera serie de fases sucesivas?

2) Objetos temporalmente distribuidos y no-distribuidos

Un objeto cuyas partes son sucesivas se caracteriza por las diferencias temporales entre éstas: las determinaciones temporales son constitutivas de su índole misma, análogamente a como las determinaciones espaciales son constitutivas de las formas geométricas. Puesto que las relaciones temporales entre las partes de un tal objeto determinan el modo en que existe como un todo unitario, lo hemos llamado un todo o una totalidad temporal. Los objetos que son totalidades temporales no se caracterizan simplemente por el hecho de existir en el tiempo, sino por el hecho de que sus partes *se distribuyen* en el tiempo.⁴⁶¹ De ahí que Meinong los llame “objetos temporalmente

⁴⁵⁹ Meinong señala que esta coincidencia no es completa, sino sólo aproximada. Sin embargo, también reconoce que hay un sentido en que el tiempo del objeto es *estrictamente* simultáneo al tiempo de nuestra experiencia, a saber, si se considera el objeto en tanto que correlato de nuestra representación. (Véase la nota anterior.) No obstante, Meinong no cree que esta simultaneidad estricta sea importante. (Cf. *Objetos de orden superior*, p. 443.)

⁴⁶⁰ Cf. *Objetos...*, p. 446 s.

⁴⁶¹ El término “objeto temporal”

distribuidos”.⁴⁶² Como es obvio, a éstos se les oponen los objetos temporalmente “no-distribuidos” (“indistribuíerte”), cuyas partes son simultáneas y que existen en su totalidad en cualquier momento de su tiempo. Ejemplos de objetos distribuidos son, según Meinong, un movimiento o una melodía, mientras que ejemplos de objetos no-distribuidos son un sonido, un lugar o un color.⁴⁶³

Meinong subraya que no sólo el movimiento, sino también el reposo debe considerarse como un objeto temporalmente distribuido.⁴⁶⁴ Si el movimiento se presta mejor como ejemplo es porque sus partes son diferentes, mientras que las del reposo son iguales. La diferencia temporal de las partes suele pasar desapercibida si no se une a una diferencia en el contenido, siempre que nuestro interés no se dirija a la duración como tal. Cuando no hay cambio, decimos que no pasa nada y consideramos los estados permanentes sin tener en cuenta el tiempo que duran. Puesto que todas las fases del reposo o de cualquier otro proceso de permanencia son iguales, su diferencia individual y su multiplicidad no se hacen notar, mientras que las diferencias temporales de las fases del cambio saltan a la vista porque van unidas a diferencias en el objeto. No obstante, también cualquier proceso de reposo o permanencia se caracteriza por distribuir su contenido en el tiempo: la multiplicidad uniforme de este contenido se une de manera inseparable a una multiplicidad temporal.

Lo temporalmente no-distribuido no es, pues, lo momentáneo ni lo atemporal, sino lo que dura en el tiempo, pero de tal manera que existe como un todo en cada momento de su duración. Tanto los objetos distribuidos como los no-distribuidos existen durante un tiempo, pero este tiempo sólo es un ingrediente constitutivo de los objetos temporalmente distribuidos.⁴⁶⁵ Por ejemplo, un lugar existe por entero en cada momento y permanece idéntico de un momento a otro: no distribuye sus partes sobre un lapso de tiempo. En cambio, nuestra estancia en él se caracteriza por una duración que puede ser larga o corta, tiene un comienzo y un fin y sus partes consisten en fases sucesivas. A estas luces se muestra que el ejemplo del sonido como un objeto *no*-distribuido es problemático, ya que al experimentar un sonido solemos tener en cuenta su duración. El propio Meinong admite expresamente que en este caso el sonido ha de considerarse, más bien, como un objeto *distribuido*.⁴⁶⁶ Sonidos largos y

⁴⁶² *Objetos de orden superior*, p. 444. Seguiremos a Meinong en llamarlos también de manera abreviada “objetos distribuidos”. También emplearemos el término husserliano “objeto temporal”, que traduce el término husserliano “Zeitgegenstand” o “Zeitobjekt”. Husserl introduce estos términos precisamente en el contexto de su meditación sobre Meinong. (Cf. Hua X, 231 s.) No entendemos por un objeto temporal simplemente un objeto que existe en el tiempo, sino un objeto considerado tal como se extiende a través de un tiempo determinado.

⁴⁶³ *Ibid.* y *Análisis mental*, GA I, p. 381 s. Tal vez estos ejemplos podrían suscitar la impresión de que la diferencia entre objetos distribuidos y no-distribuidos se subsume a la diferencia entre objetos simples y complejos. Pero en vez de un lugar, un sonido o un color cabría aducir también un paisaje, un acorde o un dibujo como ejemplos de objetos no-distribuidos. Además, como advierte el propio Meinong, si el lugar, el sonido y el color se consideran teniendo en cuenta su duración, se convierten en objetos distribuidos.

⁴⁶⁴ *Objetos...*, p. 444.

⁴⁶⁵ Cf. *Análisis mental*, p. 382 s. y *Objetos de orden superior*, p. 443 s.

⁴⁶⁶ *Objetos...*, p. 444.

cortos difieren evidentemente en tanto que se entienden como objetos temporalmente distribuidos.

Ahora se deja formular con precisión el problema de la estructura temporal de la experiencia del tiempo. Una primera formulación del mismo se consigue aplicando la distinción entre el tiempo del objeto y el tiempo de la conciencia: ¿cómo se relacionan estos tiempos en el caso de la conciencia del tiempo, cuyo objeto es el tiempo mismo? Pues bien, el tiempo deviene objeto nuestro como parte constitutiva de los objetos temporalmente distribuidos. Lo que hay que elucidar es, por tanto, la estructura temporal de la experiencia de esta clase de objetos. Y como la distinción entre objetos distribuidos y no-distribuidos refleja las dos estructuras fundamentales del ser temporal, debemos preguntarnos a cuál de estas dos clases pertenece la experiencia del tiempo. Nuestro problema se convierte, pues, en la pregunta de si la experiencia de un objeto temporalmente distribuido tiene que ser a su vez temporalmente distribuida o no. Meinong subraya, además, que esta pregunta se plantea con respecto a la correlación intencional y sólo afecta a la distribución o no-distribución temporal que puede poseer la experiencia del tiempo en virtud de la correlación con su objeto, y no por otra razón diferente.⁴⁶⁷

La tesis de Stern

En su ensayo sobre análisis mental, Meinong se apoya en el principio de Lotze para sostener que una auténtica percepción temporal es imposible. Sólo podemos percibir algo en el presente y como presente, puesto que lo percibido tiene que ser simultáneo a la percepción. Por ello, Meinong se niega a reconocer el carácter perceptivo de la conciencia del tiempo y la concibe más bien como una forma de memoria.⁴⁶⁸

Stern está de acuerdo con Meinong en que la percepción tiene que ser simultánea a lo percibido: en cada momento percibimos una sola fase del objeto, de modo que hay una simultaneidad entre las fases de la percepción y las de su objeto. Sin embargo, Stern cree que esta no es razón suficiente para renunciar a la tesis de que realmente percibimos duraciones y sucesiones. En lugar de ello, hay que renunciar al dogma de que las fases sucesivas del objeto tienen que ser conscientes de manera momentánea y simultánea. Según Stern, la conciencia de una sucesión consiste más bien en una multiplicidad de fases sucesivas. Éstas constituyen una percepción temporalmente extensa en la que se nos presenta la extensión temporal del objeto.⁴⁶⁹ Con todo, Stern afirma que el intervalo de tiempo que puede abarcar nuestra

⁴⁶⁷ Ibid., 444 s.

⁴⁶⁸ En *Objetos de orden superior*, a consecuencia de lo dicho por Stern, Meinong se declara dispuesto a emplear el término “percepción” en un sentido más amplio que permite aplicarlo a la memoria fresca (cf. *Objetos de orden superior*, § 21, pp. 455 ss.). Pero esta concesión es precisamente una consecuencia de la imposibilidad afirmada por Meinong. Si no hay una genuina percepción temporal, la percepción en sentido estricto se limita a un puro instante y se convierte en una ficción abstracta.

⁴⁶⁹ Cf. L. W. Stern, *Psychische Präsenzzeit* (a partir de aquí citado como “Stern”), p. 331.

percepción es muy limitado. Su magnitud objetiva es difícil de determinar, pero no supera unos dos o tres segundos.⁴⁷⁰

Stern reconoce que no basta con que la percepción de un objeto temporal se extienda en el tiempo, sino que debe poseer, además, una *unidad*. Nuestras percepciones de objetos temporales no sólo duran en el tiempo, sino que tienen una unidad a través del tiempo. Para ello, las fases sucesivas de la percepción temporal deben formar una totalidad unitaria. En términos de Meinong, la tesis de Stern es que la percepción de un objeto temporalmente distribuido posee a su vez una unidad temporalmente distribuida. La experiencia de una totalidad temporal es a su vez una totalidad temporal.

Según Stern, el intento de interpretar la percepción temporal como una forma de memoria resulta incompatible con los datos de la experiencia. La presencia intuitiva de sucesiones y duraciones es un dato inmediato que no se deja interpretar como una conciencia indirecta a través de post-imágenes simultáneas, dotadas de ciertas propiedades en virtud de las que se aprehenden como residuos del pasado. El más elemental análisis descriptivo revela que nuestra experiencia de duración y sucesión no consiste en una multiplicidad de datos simultáneamente presentes que se comprenden como huellas de algo no-presente, sino que asistimos directamente al durar y sucederse de los acontecimientos. Vemos movimientos, oímos sonidos y secuencias de notas, y estos datos poseen una distensión temporal irreductible. Las relaciones temporales que caen dentro de un breve lapso de tiempo se intuyen de manera directa y no se infieren a partir de imágenes de memoria u otras huellas que el pasado deja en nosotros.⁴⁷¹ Cuando realmente hay tales imágenes, las podemos distinguir perfectamente de lo que nos muestra nuestra percepción temporal y compararlas con ello. En opinión de Stern, la posibilidad de una tal comparación es responsable de la evidencia que se atribuye a la memoria primaria. Solamente gracias a esta comparación podemos establecer una relación entre la imagen de memoria y el pasado al que corresponde, comprendiendo la post-imagen presente como imagen de algo pasado.⁴⁷²

Incluso si una diferencia en lo presente y simultáneo (v. gr. una diferencia de intensidad) pudiera servir como “signo temporal”, una tal diferencia no podría sustituir la extensión temporal como propiedad real de lo experimentado. Las diversas partes de una secuencia se caracterizan precisamente por su orden de sucesión. Y es incomprensible cómo éste se deja convertir en un orden simultáneo. Por ejemplo, si las sílabas o fonemas que componen una palabra están presentes de manera simultánea, ¿cómo se distingue su orden de cualquier otro posible orden temporal diferente? El orden espacial de las letras y sílabas de una palabra escrita sólo puede representar el orden en que deben pronunciarse porque nos indica cómo producir su sucesión misma. La reproducción simultánea de las partes de una secuencia suprime

⁴⁷⁰ Stern, p. 328. Cf. también p. 342 y la nota 2 a la p. 334.

⁴⁷¹ Cf. Stern, p. 331 s., especialmente p. 332.

⁴⁷² Ibid., p. 338 ss.

su orden de sucesión y con él la diferencia entre secuencias que sólo se distinguen por el orden de sus partes.⁴⁷³

Además, el fenómeno de una sucesión no consiste en una multiplicidad de partes aisladas, sino que lo sucesivo siempre forma parte de una continuidad temporal, aunque sea la continuidad del tiempo mismo. La duración del fenómeno auditivo en que experimentamos una palabra o melodía constituye una continuidad que no se deja descomponer en unidades independientes. La representación intuitiva de una continuidad temporal posee ella misma un orden temporal continuo. Por ello, las partes de nuestra experiencia de sucesión no pueden existir fuera de su orden de sucesión.⁴⁷⁴ Esta imposibilidad de interpretar la experiencia de una sucesión como una representación simultánea se comprende con especial claridad cuando el contenido del tiempo es continuo. En este caso no experimentamos una serie de partes distintas, por lo cual nuestra experiencia no se deja descomponer en una multiplicidad de representaciones simultáneas. Para que sea posible “traducir” o transformar la continuidad sucesiva en una multiplicidad simultánea, las partes sucesivas tendrían que aislarse, y para ser representadas simultáneamente, tendrían que separarse de su orden de sucesión. Y para que sea posible representarse sus diferencias temporales, su antes y después, las partes sucesivas tendrían que distinguirse y relacionarse, todo lo cual es incompatible con nuestra experiencia de su continuidad.⁴⁷⁵

Tampoco se ve cómo podemos haber llegado a establecer una relación entre el “signo temporal” y la sucesión si no es posible conocer ésta de manera directa. Para poder entender algo como un signo y referirlo a la realidad que representa es menester que previamente se conozca esta realidad misma. (Al menos hace falta conocer su naturaleza universal. Para entender lo que significa la palabra “azul” no hace falta haber visto lo azul a que se refiere el hablante, pero sí haber visto alguna vez algo azul.) Una representación simbólica siempre remite a un conocimiento directo. Por eso, si carecemos de una experiencia directa de la temporalidad, resulta enigmático cómo pueden haber surgido los conceptos que se refieren al tiempo, como por ejemplo sucesión, duración o velocidad.⁴⁷⁶

¿Cómo hay que entender, pues, esa unidad a través del tiempo que Stern atribuye a los actos de conciencia? Según Stern, lo que se extiende en el tiempo son, ante todo, los contenidos intuitivos de estos actos (v. gr. los contenidos del campo visual). La unidad del acto a través del tiempo consiste ante todo en la unidad temporalmente extensa de su contenido. Esta unidad se establece por una aprehensión que reúne la diversidad del contenido bajo un sentido unitario. En virtud de esta síntesis aprehensiva, la multiplicidad temporalmente diversa del contenido forma parte de la unidad de una vivencia. Si por ejemplo vemos un objeto en movimiento o en reposo, tenemos un fenómeno visual temporalmente extenso que

⁴⁷³ Cf. Stern, p. 328. Stern pone el ejemplo de la palabra “teatro” (“Theater”) y recuerda el ejemplo de Ehrenfels de la diferencia entre las palabras alemanas “Ort”, “rot” y “Tor”, que resultan de la combinación de las mismas letras y se distinguen por el orden de éstas. El lector puede encontrar fácilmente ejemplos parecidos en castellano, como el de “amor”, “mora”, “ramo” y “Roma”.

⁴⁷⁴ Ibid.

⁴⁷⁵ Ibid. y p. 329, nota 1. Cf. también Stern, *Psychologie der Veränderungsauffassung*, p. 23.

⁴⁷⁶ Ibid., p. 340, nota 1.

tiene el sentido unitario de presentarnos el objeto en cuestión. A la extensión temporal del objeto percibido corresponde siempre una extensión paralela del contenido sensible de la percepción. La unidad aprehensiva de este contenido no requiere su continuidad. La sucesión de las sílabas de una palabra o de una secuencia de notas es discontinua y no obstante se experimenta como una unidad. También en este caso, la unidad de lo temporalmente diverso se establece por un acto de aprehensión (“*Auffassungsakt*”) que vincula las partes de tal manera que su conjunción se comprende como una totalidad unitaria.⁴⁷⁷

No sólo es posible aprehender algo temporalmente extenso, sino que la aprehensión también puede dirigirse a la extensión temporal como tal. De esta manera, podemos tomar conciencia explícita del tiempo percibido y distinguirlo del resto del tiempo. Pues bien, el tiempo percibido se caracteriza por su *presencia* perceptiva, y en este sentido puede considerarse como un tiempo presente. Stern incluso piensa que la noción del presente se refiere originariamente a la presencia perceptiva y que el presente en sentido temporal no es sino una vertiente de este sentido primordial de lo presente.⁴⁷⁸ El presente en sentido temporal es el tiempo que está presente a nuestra percepción. En virtud de esta relación entre el tiempo presente y la extensión temporal de nuestras vivencias, Stern introduce el nombre “tiempo presencial psíquico” (“*psychische Präsenzzeit*”). Por el mismo motivo, Husserl introduce para este tiempo el nombre del “presente vivo” (“*lebendige Gegenwart*”), que vamos a usar en lo que sigue.⁴⁷⁹

Al igual que William James, Stern vincula, pues, la noción de un tiempo presente a la percepción temporal, comprendiendo el presente a partir de la presencia perceptiva. Así es posible entender el presente de una manera concreta como un breve lapso de tiempo, en lugar de reducirlo a un puro límite ideal y abstracto. Meinong acepta la legitimidad de esta noción del presente, pero no admite una diferencia radical entre el presente así concebido y el pasado. De ahí que la noción del presente vivo sea, para él, una noción esencialmente vaga. Además, Meinong subraya

⁴⁷⁷ Según el modo en que se unen las partes, las mismas partes eventualmente pueden producir totalidades diferentes, y también en el caso de las totalidades temporales hay más de una manera posible en que las partes pueden reunirse en un todo. Stern considera los todos así formados como unidades de un nuevo tipo, es decir, como lo que Meinong llama objetos de orden superior. De hecho, al contrario de Schumann, Stern reconoce expresamente la entidad propia de los todos. (Cf. p. 330 nota 1.) Stern comparte, además, la tesis de Meinong de que la existencia de un todo no depende sólo de la presencia del conjunto de sus partes, sino que es relativa a una conciencia sintética. Esto se desprende precisamente del papel constitutivo que atribuye al acto de aprehensión y de lo que dice sobre la posibilidad de formar diferentes totalidades a partir de las mismas partes, agrupándolas de manera diferente. (Cf. Stern, pp. 335, 343s. y 346.)

⁴⁷⁸ Cf. Stern, p. 333 s.

⁴⁷⁹ Como se sabe, la noción del presente vivo ocupa un lugar central en los manuscritos de los años 30 (los *C-Manuskripte*), pero ya aparece de manera ocasional en un texto de 1911 que Husserl incluyó en el manuscrito original de las *Lecciones* (cf. Hua X, B, Texto, 53, p. 366 y la nota 2 de Boehm a la p. 359). En sus manuscritos tempranos, Husserl a veces adopta el término *Präsenzzeit* de Stern, cf. por ejemplo Hua X, p. 196.

que este sentido más amplio y vago del presente no puede sustituir su sentido estricto.⁴⁸⁰

Hemos visto que Stern concibe el tiempo percibido como el lapso de tiempo al que puede abarcar una aprehensión unitaria. Por ello, sostiene que la extensión del presente vivo depende de la capacidad unificadora de la conciencia y puede variar de una vivencia a otra.⁴⁸¹ Sin embargo, la manera en que Stern vincula la percepción temporal a la unidad de aprehensión no resulta enteramente convincente. En primer lugar, parece que la aprehensión de un contenido temporalmente extenso presupone la percepción temporal, puesto que el contenido ya tiene que presentársenos de alguna manera para que podamos aprehenderlo. En segundo lugar, la unidad aprehensiva no está vinculada a la percepción temporal, sino que también es propia de otras formas de conciencia. No toda unión de diferentes contenidos de conciencia tiene forzosamente el carácter de una percepción, y el propio Stern señala que un contenido que corresponde a un evento cuya duración supera el alcance de la percepción temporal puede reproducirse de manera acelerada y así encontrar cabida en el presente vivo.⁴⁸² Esto significa que la extensión del tiempo percibido no depende de nuestra capacidad de aprehender un contenido múltiple de una manera unitaria. En tercer lugar, si el presente vivo se entiende como la extensión temporal abarcada por una aprehensión unitaria y esta extensión no es siempre la misma, el tiempo pasado de una vivencia puede coincidir con el tiempo presente de otra, es decir, lo pasado y lo presente pueden ser simultáneos. Además, habría que sostener entonces que cada vivencia tiene su propio tiempo, pero parece evidente que el tiempo percibido es uno y el mismo para todas las vivencias que coexisten en él. No experimentamos el tiempo de cada vivencia por separado, sino un solo tiempo en que nuestras vivencias se entrelazan de manera inseparable. Por ejemplo, el tiempo de mis percepciones y acciones se experimenta como uno y el mismo: mi percibir y actuar constituyen un solo proceso unitario. La unidad de nuestra vida consciente presupone la unidad de su tiempo.

Con todo, los reparos de Meinong se dirigen exclusivamente contra la tesis de que la unidad de aprehensión es constitutiva de la percepción temporal y no contra la afirmación de un vínculo entre esta unidad y la noción del presente. Según Meinong, la unidad de aprehensión puede ser un criterio válido para distinguir lo presente de lo pasado, a condición de que el presente no se entienda como el tiempo percibido. Un proceso o evento se llama presente si todavía dura en el presente, es decir, si todavía no ha terminado. Para ello es menester que sus partes pasadas se aprehendan como formando una unidad con algún estado que existe en el presente. En cambio, un evento ya terminado que no guarda continuidad temporal con el presente se llama

⁴⁸⁰ Cf. *Objetos de orden superior*, p. 461s. Como James y Stern, Meinong identifica el concepto del presente vivo expresamente con la noción cotidiana del presente (p. 462). En el capítulo anterior, hemos intentado mostrar que esta identificación es errónea. Conviene señalar que Husserl hace un uso de los conceptos de “tiempo presencial” y “presente vivo” que siempre respeta los derechos de la noción estricta del presente. Husserl tampoco identifica el presente vivo con el sentido en que solemos hablar del presente en la vida cotidiana.

⁴⁸¹ Cf. Stern, p. 342.

⁴⁸² Cf. Meinong, *Objetos de orden superior*, p. 461, y Stern, p. 334 ss., quien concede gran importancia a esta “proyección al presente vivo” (“Projektion in die Präsenzzeit”).

pasado aun si todavía es perceptible.⁴⁸³ En este sentido, la unidad de aprehensión efectivamente es lo que caracteriza el tiempo de un proceso como presente.

Meinong opone aquí la noción cotidiana del presente a la noción del presente como tiempo percibido, a pesar de que anteriormente había identificado ambas nociones.⁴⁸⁴ Como hemos puesto de relieve en el capítulo anterior, el que la duración de un proceso o estado se considere como presente en sentido cotidiano no impide que sus partes ya transcurridas se consideren como pasadas. Por eso, aunque un mismo tiempo puede ser ocupado por (parte de) un evento presente y otro evento pasado, ello no significa que este tiempo sea pasado y presente a la vez.

Al vincular el presente no sólo a la percepción temporal, sino también a la unidad de conciencia, Stern mezcla dos nociones del presente que son difícilmente compatibles. La razón de ello parece ser que Stern comprende que la percepción temporal es inseparable de la unidad del acto de conciencia, pero no llega a ver con claridad si esta unidad es el fundamento de la percepción temporal o a la inversa. Por ello, concibe la relación entre la percepción temporal y la unidad de conciencia de una manera circular, lo cual lleva a una ambigüedad en su noción del presente que hace posible confundirla con la noción cotidiana.⁴⁸⁵

Stern parece tener razón en que la percepción temporal requiere una unidad de aprehensión. Para experimentar una multiplicidad de fases sucesivas (en tanto que multiplicidad), estas fases deben experimentarse en conjunto, es decir, deben reunirse en la unidad de un todo. Sin embargo, Stern no parece tener razón al asumir que la unidad de aprehensión se *limita* al tiempo percibido, ya que la unidad de una vivencia puede trascender perfectamente el ámbito de nuestra percepción temporal. Por ejemplo, resulta difícil sostener que la unidad de una percepción auditiva no puede extenderse más allá de los límites del presente vivo. Cuando oímos un sonido prolongado, la unidad de este sonido normalmente excede los límites del tiempo percibido. Aunque la percepción temporal siempre entraña una aprehensión de unidad, el tiempo propiamente percibido suele ser aprehendido como formando parte de una duración más larga. Por otra parte, el hecho de que un evento o parte de él sea percibido no requiere que forme una unidad de aprehensión con algo presente. Si una duración se aprehende como ya terminada, esto no impide que su final todavía pueda caer bajo el alcance de la percepción. Por lo tanto, la unidad aprehensiva de lo temporalmente diverso no tiene por qué limitarse al presente vivo ni consistir en la

⁴⁸³ *Objetos...*, p. 461.

⁴⁸⁴ Cf. arriba, nota 433.

⁴⁸⁵ Esta circularidad se muestra ya en la fórmula misma con la que Stern define el presente vivo (p. 326 s.): "El proceso mental que tiene lugar dentro de un determinado lapso de tiempo ... puede constituir un acto de conciencia unitario no obstante la diacronía de sus partes. – El lapso de tiempo sobre el que se puede extender un tal acto psíquico lo llamo su tiempo presencial." ("Das innerhalb einer gewissen Zeitstrecke sich abspielende psychische Geschehen kann unter Umständen einen einheitlichen Bewußtseinsakt bilden unbeschadet der Ungleichzeitigkeit der einzelnen Teile. – Die Zeitstrecke, über welche sich ein solcher psychischer Akt zu erstrecken vermag, nenne ich seine *Präsenzzeit*.") Al principio de la frase, la posible extensión temporal del acto de conciencia depende del presente vivo, pero al final cada acto unitario tiene "su" propio presente vivo, cuya magnitud depende de la (variable) extensión temporal del acto. También hay otros lugares donde el alcance de la unidad de conciencia figura como constitutivo del presente vivo, por ejemplo en la p. 342.

unidad de algo presente. La extensión del presente vivo ciertamente tiene su propia unidad, pero ésta no debe confundirse con la unidad de un proceso que estamos percibiendo. La unidad del presente vivo debe preceder a toda aprehensión y parece ser análoga, en cierta medida, a la unidad de los campos sensibles.

Ahora quedan por considerar dos problemas cruciales que plantea la concepción de Stern. El primero de ellos es el de la relación temporal entre los contenidos y las aprehensiones que les confieren una unidad. En particular, hay que aclarar si los contenidos se aprehenden de manera simultánea o sucesiva. Y también cabe preguntarse si la aprehensión surge al principio o al final o si es simultánea a los contenidos. Hay que reconocer que Stern no dice mucho sobre estas cuestiones: se centra en mostrar la extensión temporal del contenido y apenas habla del carácter temporal de la aprehensión. Por ello, Meinong puede reprocharle no haber considerado debidamente la distinción fundamental entre aprehensión (o carácter de acto), contenido y objeto.⁴⁸⁶ Sin embargo, ya hemos visto que en ocasiones Stern hace uso de la distinción entre aprehensión (o acto) y contenido e incluso atribuye a ambos un papel fundamentalmente diferente: el contenido refleja la multiplicidad y diversidad del proceso percibido, mientras que la aprehensión nos hace experimentar su unidad. Y una lectura cuidadosa puede encontrar al menos unas indicaciones de cómo Stern entiende la relación entre la aprehensión unificadora y el contenido unificado.

Refiriéndose precisamente a la afirmación de Meinong (en *Análisis mental*) que la representación de una totalidad temporal consiste en la representación simultánea de sus partes, Stern admite que “el resultado final de la aprehensión” (“das schließliche Auffassungsergebnis”) puede entenderse como una representación simultánea de la duración percibida.⁴⁸⁷ El que Stern hable de un resultado *final* implica que la aprehensión no surge simplemente en un momento dado, sino que va formándose poco a poco según avanza el tiempo del proceso percibido. Pensemos, por ejemplo, en la percepción de un gesto. La aprehensión del gesto sólo puede terminar de adquirir su sentido completo y definitivo al final, pero el gesto se aprehende ya con un sentido provisional mientras se está realizando, y según avanza su ejecución, este sentido se va ampliando y precisando. Las fases posteriores se aprehenden como continuación de las fases anteriores y en cada fase encontramos una aprehensión provisional del “gesto hasta ahora”. No importa aquí que la aprehensión como gesto u otra aprehensión más general esté o no presente desde el principio. Es suficiente constatar que puede surgir cuando el contenido haya alcanzado ya una cierta extensión temporal. Lo ya percibido puede adquirir un nuevo sentido de manera retrospectiva: siempre pueden sobrevenir nuevas aprehensiones que amplían o modifican *a posteriori* el sentido de nuestra experiencia anterior. En todo momento, la

⁴⁸⁶ *Objetos de orden superior*, p. 454. El lector se acordará de que Husserl dirige este mismo reproche a Brentano.

⁴⁸⁷ Cf. Stern, p. 331. La frase completa reza así: “También él <Meinong> tiene razón <al decir que es posible representarse un lapso de tiempo en un solo momento> si sólo se refiere al resultado final de la aprehensión, que desde luego tiene que estar ahí en algún momento.” (“Auch er ist im Rechte, wenn er nur das schließliche Auffassungsergebnis meint, das natürlich in irgend einem Momente da sein muß.”)

aprehensión provisional del gesto incluye una anticipación de su posible continuación futura, la cual posteriormente se confirma, se especifica o se defrauda.

En cada fase encontramos, pues, una aprehensión “momentánea y simultánea” del gesto como un todo, y esta aprehensión se va completando progresivamente hasta adquirir su sentido definitivo en el momento final. Entonces la aprehensión deja de modificarse y se convierte en un saber permanente. Este saber se refiere en cada momento al gesto en su totalidad, es decir, la aprehensión abarca simultáneamente las partes sucesivas del gesto. La aprehensión de una totalidad temporal consiste, en este sentido, en una representación momentánea y simultánea de todas sus partes. De esta manera, aunque parezca sorprendente, Stern acepta una versión del principio de Lotze y se une incluso al coro de quienes recalcan la diferencia entre una conciencia sucesiva y una conciencia de sucesión.⁴⁸⁸ Hay que subrayar, sin embargo, que Stern apenas presta atención a esta simultaneidad admitida por él, poniendo todo el énfasis en que la percepción temporal es un todo de partes sucesivas.

El segundo problema que aún nos queda es cómo hay que entender la relación entre el presente vivo y el flujo temporal. Stern normalmente habla del presente vivo de manera estática, como si éste consistiera en una serie temporal fija. El cambio se experimenta *en* el presente vivo, gracias a él, y consiste en que los estados posteriores del objeto percibido difieren de sus estados anteriores. Sin embargo, hay también un cambio de orden diferente que afecta al presente vivo como tal. Hemos visto que Stern reconoce que el contenido del presente vivo no es siempre el mismo. Pero esta variación del contenido no es sino una consecuencia del cambio fundamental y perpetuo en el que consiste la existencia misma del presente vivo. Curiosamente, Stern apenas menciona este cambio y no presta atención expresa al hecho de que el contenido del presente vivo pueda variar. Pero en una nota a pie de página, Stern de pronto afirma que el presente vivo se encuentra en constante flujo, lo cual atribuye a su desplazamiento perpetuo.⁴⁸⁹

¿Cómo se muestra, pues, este flujo o desplazamiento? Los contenidos del presente vivo se sustituyen poco a poco, de modo que hay un intercambio perpetuo: continuamente van entrando nuevos contenidos mientras otros desaparecen.⁴⁹⁰ Este entrar y salir se da con respecto a dos ámbitos diferentes entre los que se sitúa el presente: los nuevos contenidos advienen desde el futuro, mientras que los contenidos más antiguos abandonan el presente hacia el pasado. El presente vivo tiene, pues, dos “límites” -uno hacia el futuro y el otro hacia el pasado- que son como sus puertas de entrada y salida.⁴⁹¹ Pues bien, los contenidos no sólo entran y salen:

⁴⁸⁸ Stern, p. 331, cf. especialmente la nota 1.

⁴⁸⁹ Stern, p. 334, nota 2. Stern llama el presente vivo “algo que fluye de manera permanente” (“etwas fortwährend Fluktuierendes”) y lo caracteriza como “un breve lapso de tiempo que se desplaza sin cesar” (“eine in ununterbrochener Verschiebung befindliche kleine Zeitstrecke”).

⁴⁹⁰ Conviene entender aquí “contenido” de una manera neutral como “contenido del tiempo” sin determinar si se trata de contenidos de conciencia, aprehensiones o estados de los objetos, aunque Stern entiende por el contenido del presente vivo principalmente los contenidos de conciencia.

⁴⁹¹ Cf. Stern, p. 334, nota 1. No nos importa ahora si realmente cabe hablar de un límite del tiempo percibido con el pasado, en el mismo sentido en que tiene un límite con el futuro. Stern parece pensarlo (cf. p. 333), pero Meinong se opone a él afirmando una transición gradual entre la percepción temporal y la memoria (*Objetos de orden superior*, p. 462).

entre el entrar y salir hay un permanecer. Pero este permanecer entraña una modificación constante: los contenidos *se desplazan* de un límite al otro, de modo que su posición en el presente vivo cambia continuamente. Según van entrando nuevos contenidos, los demás retroceden hacia el pasado, guardando su orden relativo durante el desplazamiento. Al acercarse a los contenidos progresivamente a la salida, este desplazamiento abre paso a contenidos nuevos y así es responsable de la sustitución continua de unos contenidos por otros.

Acabamos de ver que el permanecer en el presente vivo consiste en un progresivo alejamiento del límite que separa lo ya ocurrido del futuro, a saber, el presente instantáneo. Pues bien, las posiciones temporales no se experimentan principalmente como localizados con respecto al presente vivo en su totalidad, sino más bien con respecto a ese límite del presente vivo que es el presente instantáneo, mostrándonos como temporalmente más o menos anteriores a éste. Más aún, no sólo se experimentan en su distancia temporal del instante presente, sino que se experimentan *desde* el instante presente, en una perspectiva temporal anclada en él como “punto cero”. Es decir, el presente vivo se experimenta siempre justamente desde su extremo anterior que es el punto de ahora, y en este sentido cabe decir que su duración se experimenta como pasada. El propio Stern reconoce esto tácitamente cuando identifica el ámbito del presente vivo con el de la memoria fresca y habla de su contenido como algo que se nos muestra en una mirada *retrospectiva*, a saber, como temporalmente situado “hacia atrás” (“rückwärtig”).⁴⁹²

A la luz de lo admitido por el propio Stern podemos constatar, pues, que el presente vivo es diferente de un momento a otro. No sólo hay un continuo intercambio de su contenido, sino que incluso las fases que permanecen en él cambian su posición y se muestran en cada momento desde una perspectiva temporal diferente. Las fases que componen el presente vivo se experimentan siempre en una posición temporal pasajera, desde una perspectiva momentánea que corresponde al instante presente de nuestra vida. La totalidad que es el presente vivo siempre se encuentra en un estado momentáneo en que sus partes se muestran simultáneamente en su distancia momentánea del instante presente. Con afirmar que las partes del

⁴⁹² Cf. p. 334, nota 2, donde emplea la fórmula “elementos psíquicos atrasados” (“rückwärtige psychische Elemente”) para los contenidos del presente vivo. (Véase también *Psychologie der Veränderungsauffassung*, p. 26: “... sei es auch, dass wir in Folge der Ausdehnung des psychischen Aktes von dem rückwärtigen Teile desselben ein unmittelbares Bewusstsein haben”.) Por lo demás, Stern afirma una estrecha afinidad entre la percepción temporal y la memoria fresca o primaria. La memoria fresca, entendida como presencia de imágenes de memoria que representan un pasado reciente, puede coincidir con lo que nos muestra la percepción temporal. Esta coincidencia entre lo recordado y lo percibido explica, según Stern, la evidencia que se solía atribuir a la memoria primaria (cf. p. 339 s.). Stern reconoce, por tanto, que el presente vivo (con la excepción de su punto inicial) es idéntico a lo que otros llaman el pasado reciente. De hecho, en la p. 338 Stern habla explícitamente de la memoria primaria como una conciencia del pasado inmediato (“Erinnerung an *eben* Vergangenes”). La identificación del presente con el tiempo percibido no impide, pues, que Stern haya visto que ese tiempo se nos muestra como inmediatamente *anterior* al momento en el que estamos situados y que, por tanto, se percibe a partir de éste.

presente vivo se experimentan en una determinada posición temporal pasajera se admite que ¡se experimentan de manera momentánea y simultánea!⁴⁹³

Ciertamente, aquí nos encontramos con un profundo enigma. El presente vivo se encuentra siempre en un estado momentáneo que consiste en la serie de posiciones temporales simultáneas de sus partes. Este estado momentáneo está cambiando continuamente, de modo que hay una sucesión de los estados del presente vivo. Pero esta sucesión no es propia de lo que acontece en el tiempo, sino del tiempo mismo. Este acontecer que es el flujo del tiempo percibido no se deja entender como un cambio en el tiempo, sino que es un cambio en un sentido radicalmente nuevo. A este cambio corresponde también un nuevo sentido de simultaneidad y sucesión. Evidentemente, Stern no se percató del carácter enigmático de ese cambio singular que es el flujo del presente vivo ni reflexionó sobre cómo encajarlo en su concepción de la percepción temporal.

La crítica de Meinong

Meinong empieza su crítica intentando mostrar que Stern malentiende la correspondencia entre la duración del objeto y la duración de la percepción. Aunque cada fase del objeto es consciente como presente en una fase de la percepción, esta correspondencia sólo se da entre sus respectivas fases simultáneas. Si Stern identifica la correspondencia entre las partes con la correspondencia entre los todos, no tiene en cuenta la diferencia entre el todo y la suma de sus partes. La duración del objeto como totalidad no consiste simplemente en la serie completa de sus fases tomadas una por una, sino en tanto que se reúnen en un conjunto. Por ello, la serie de percepciones momentáneas de las fases del objeto no debe confundirse con la percepción de su duración.

La diferencia entre la experiencia de una totalidad temporal y la experiencia de sus partes salta a la vista si nos preguntamos *cuándo* tenemos la percepción de una melodía. Cabría pensar que la tenemos en todo momento mientras la estamos oyendo o al menos en algún momento determinado. Sin embargo, en cada momento no estamos percibiendo la melodía, sino tan sólo la nota presente. Cada parte del tiempo de la audición sólo es percepción de una parte de la melodía, y en último término cada

⁴⁹³ Este nuevo sentido de simultaneidad se deja precisar de manera siguiente: "Por lo general, entendemos la simultaneidad temporal en un sentido exclusivamente sincrónico. La predicamos de lo que coexiste o ha coexistido en algún punto de presente, o sea, de lo que ha sido constituido en la misma impresión individual. De suma importancia es advertir, con todo, que hay también una simultaneidad que merecería llamarse 'diacrónica'. Pues al mismo tiempo que un ahora individual con sus contenidos objetivos disfruta de la actualidad originaria, hay un ahora individual que con su respectivo contenido acaba de ser actual; otro que, en este mismo ahora, acaba de acabar de ser; otro que con este nuevo ahora se alejará aún más del punto temporal de la vida, etc. Contenidos objetivos que no han sido coexistentes, que no han ocurrido al mismo tiempo, tienen, sin embargo, al mismo tiempo un determinado y distinto valor temporal de pasado. Componen, en este sentido, un 'campo temporal', que es el rendimiento intencional... de la 'cola de cometa de retenciones' <la conciencia gradual del pasado reciente> 'simultáneas' a la impresión." (A. Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología*, p. 520.)

fase momentánea de la percepción sólo es percepción de una fase momentánea de la melodía. Tampoco parece posible decir que nuestra percepción de la melodía se reparte a lo largo del proceso auditivo. La suma de las percepciones parciales sólo es percepción de todas las partes de la melodía por separado. En todo el proceso de la audición, no encontramos la percepción de la melodía como un todo. Meinong ilustra esta correspondencia entre la sucesión de la percepción y la sucesión de lo percibido con el dibujo de dos líneas paralelas simbolizando respectivamente el tiempo del objeto y el tiempo de la percepción. La correspondencia entre los puntos no significa una correspondencia entre las totalidades como tales. Cada parte de la percepción sólo es conciencia de la parte del objeto que es simultánea a ella, y en último término la correspondencia sólo se da entre los puntos que simbolizan las fases simultáneas de ambas duraciones.⁴⁹⁴

Además, al explicar la conciencia de una extensión temporal a través de la extensión temporal de la conciencia, Stern ignora la diferencia entre el tiempo del representar y el tiempo representado. Para que podamos experimentar una sucesión, las fases sucesivas no sólo deben formar objetivamente un conjunto, sino que este conjunto también debe experimentarse como tal. La unidad temporalmente extensa de un acto de conciencia, entendida como unidad objetiva, ni siquiera explica cómo lo sucesivo puede experimentarse en conjunto. El que una percepción sea temporalmente extensa no significa que sea percepción de una extensión temporal *como una totalidad*. Una conciencia sucesiva de las partes de una duración no es una conciencia del conjunto de estas partes, sino más bien la excluye: lo que es consciente sucesivamente no es consciente en conjunto, sino por separado. En la medida en que estamos hablando de la extensión temporal en tanto que representada por nosotros, hay que decir que “un todo del que sólo se representa una parte tras otra no es representado en absoluto”⁴⁹⁵.

La representación de un conjunto es directamente representación de la totalidad de sus partes como unidas entre sí. No se compone de las representaciones de cada parte por separado, sino que su objeto es el conjunto como tal. Por lo tanto, es *al mismo tiempo* representación de todas las partes, es decir, consiste en su representación simultánea. Esto vale también para el caso (por ello aparentemente paradójico) de un conjunto de partes sucesivas. Representarse una sucesión como totalidad requiere representarse sus componentes al mismo tiempo, es decir, simultáneamente.

Esto no sólo significa que la percepción de una sucesión como totalidad no puede consistir en la percepción sucesiva de sus partes, sino que simplemente es imposible *percibir* una sucesión en el sentido en que Stern lo asume.⁴⁹⁶ Si la percepción requiere la simultaneidad con lo percibido, en cada momento sólo cabe percibir la fase presente de la sucesión. Por ello, la percepción de una sucesión como un todo es intrínsecamente imposible. La conciencia de sucesión no puede entenderse como una percepción, a pesar de que consiste en una representación intuitiva y aunque es difícil

⁴⁹⁴ Cf. *Objetos de orden superior*, p. 446 s.

⁴⁹⁵ Cf. *Análisis mental*, p. 379.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 379 s. Como ya hemos señalado, Meinong acaba renunciando a este sentido estricto de percepción.

de entender cómo es posible representarse una sucesión de manera momentánea.⁴⁹⁷ Meinong reconoce que la reflexión no nos permite atrapar esta representación, ya que lo único que encontramos al dirigir la mirada reflexiva a la conciencia de una sucesión es la conciencia sucesiva de sus partes.⁴⁹⁸ De ahí que nos veamos llevados, como Stern, a confundir la conciencia de sucesión con una conciencia sucesiva. Resulta insatisfactorio, como lo hacen Schumann y Stern, apelar al testimonio de la reflexión (o percepción interna, como dice Meinong) para probar que la conciencia del tiempo consiste en una percepción directa de sucesión y duración, ya que este testimonio no resuelve el problema de que la percepción de una sucesión como totalidad no puede consistir en la conciencia sucesiva de sus partes. Stern no parece haber comprendido este problema con claridad suficiente, ya que no hace ninguna referencia a la paradoja (o contradicción) contenida en la noción misma de la percepción temporal.⁴⁹⁹

Hasta ahora nos hemos apoyado en la diferencia entre considerar las partes en conjunto y por separado. Pero un todo no consiste simplemente en el conjunto de partes, sino que es el *modo* en que éstas se unen lo que las convierte en un todo de índole determinada. Un complejo no es el mero conglomerado de sus partes, sino que tiene su propia unidad. Esta unidad consiste en una *relación* que unifica las partes y en virtud de la cual son partes de un mismo todo.⁵⁰⁰ Pues bien, toda relación se da con respecto a alguna propiedad determinada. De este modo, las partes de una figura se unen a través de una relación espacial que tiene como fundamento sus respectivos lugares. Y el vínculo de las partes de una casa es su relación con el fin de ser habitada. Es con respecto a este fin que la casa forma una totalidad en la que cada parte tiene una función determinada. A esta relación unificadora se subordinan todas las demás relaciones entre las partes, por ejemplo, sus relaciones espaciales. La relación con el fin es lo que confiere unidad a la estructura de la casa y con ello también a la casa misma.

La experiencia de una totalidad entraña, pues, la aprehensión de la relación que es el vínculo entre sus partes. Esta relación no es simplemente una parte más, ni tampoco lo es el complejo constituido por ella. Tanto el complejo como la relación son entidades de un nuevo orden, justamente lo que Meinong llama “objetos de orden superior”. En cierto modo son equivalentes, ya que donde hay un complejo, hay una relación, y viceversa.⁵⁰¹ La relación tiene una unidad indivisible, en virtud de la cual puede ser responsable de la unidad del todo: no es un complejo, sino lo que da unidad a un complejo. Esto significa que tampoco puede aprehenderse parte por parte, sino que tiene que aprehenderse de una sola vez. Y puesto que es inseparable de las partes que vincula entre sí, la representación de la relación tiene que ser al mismo tiempo la representación de sus relatos.⁵⁰² De esto se sigue que la representación de un

⁴⁹⁷ Ibid., p. 378 ss.

⁴⁹⁸ Cf. *Análisis mental*, p. 380 y *Objetos de orden superior*, p. 440 s., 445 s. Meinong piensa que esta fugacidad ante la percepción interna (“Wahrnehmungsflüchtigkeit”) es muy frecuente y característica para los objetos de orden superior y las representaciones de estos objetos. Cf. *Objetos...*, p. 437 s.

⁴⁹⁹ Ibid., p. 452 s.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 389.

⁵⁰¹ Ibid.

⁵⁰² Ibid., p. 449 s.

complejo es necesariamente una representación momentánea y simultánea: no puede consistir en la representación sucesiva de las partes y de su vínculo, sino que éste y aquellas tienen que representarse en el mismo momento.

Acabamos de ver que la totalidad no consiste en una reunión de las partes, sino que se constituye por una relación. Pues bien, la existencia de las relaciones no es del mismo tipo que la existencia de las partes físicas, sino que es relativa a una conciencia sintética. Esto se muestra, por ejemplo, en que las mismas partes pueden experimentarse como perteneciendo a totalidades diferentes e incompatibles. Toda relación entraña siempre alguna referencia a nuestra experiencia. De este modo, las relaciones de diferencia y similitud, fundamentales en toda nuestra experiencia sensible, son relativas a un acto sintético de comparación. Puesto que las relaciones son constitutivas de las totalidades, la existencia de éstas es relativa a una conciencia, lo cual vale también para aquella totalidad que es un acto de conciencia. Por tanto, si la percepción temporal consiste en una totalidad temporalmente extensa, la existencia de esta totalidad es relativa a la conciencia que podemos tener de ella. Es decir, la unidad de la conciencia a través del tiempo tiene que ser a su vez una unidad *para* la conciencia. Esta unidad no puede ser meramente potencial, en la medida en que también la extensión del objeto se experimenta de manera efectiva. La conciencia en que experimentamos una totalidad no sólo debe formar ella misma una totalidad, sino que debe experimentarse como tal.

Por ello, Stern sólo aplaza el problema que pretende resolver cuando sostiene que la extensión temporal del objeto se experimenta gracias a la extensión temporal del acto de conciencia, ya que también la extensión temporal del acto tiene que ser consciente como tal. Pero Stern no aclara la estructura y posibilidad de esta autoconciencia, que por lo demás no puede distinguirse fundamentalmente de la conciencia de cualquier otra totalidad temporal. El acto temporalmente extenso sólo puede ser consciente como un todo si sus partes y la relación entre ellas son conscientes de manera momentánea y simultánea. Por ello, la autoconciencia temporal no puede ser temporalmente extensa. Y si la percepción temporal se entiende como una conciencia del tiempo ya transcurrido, esta autoconciencia tiene que consistir en una conciencia retrospectiva. De este modo, la totalidad de un acto perceptivo no puede ser consciente antes de su última fase.⁵⁰³ La conciencia de sucesión no consiste, pues, en una conciencia temporalmente extensa que es paralela a la sucesión de las fases del objeto, sino en una representación simultánea, temporalmente inextensa y retrospectiva. Lejos de dar cuenta de la posibilidad de la conciencia del tiempo con su tesis de una extensión temporal de la percepción, Stern no parece haber comprendido las razones que llevan a pensar que la percepción de una sucesión es imposible por principio.⁵⁰⁴

⁵⁰³ Cf, *Objetos de orden superior*, p. 440 y p. 451.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 452 s.

La conciencia de las totalidades temporales

En *Objetos de orden superior*, Meinong no trata de aclarar cómo es posible representarse un lapso de tiempo en un solo momento. Se contenta con indicar que la representación de una sucesión debe explicarse a través de la persistencia de las representaciones sucesivas, la cual hace posible que las partes de la sucesión se representen de manera simultánea. Con todo, esta simultaneidad no significa que lo sucesivo se represente *como* simultáneo, ya que de este modo su diversidad se convertiría en una mezcla. Por ello, todavía hay que entender en qué consiste la representación simultánea de una sucesión. Para esta cuestión decisiva, Meinong remite a su artículo anterior, aunque reconoce que lo dicho ahí sólo tiene carácter tentativo y provisional.⁵⁰⁵ Por tanto, tenemos que atenernos a este artículo para saber de manera más detallada cómo el enfoque de Meinong permite comprender positivamente la estructura de la conciencia del tiempo.

Hemos visto que Stern, en su intento de salvaguardar el carácter perceptivo de la conciencia del tiempo, se limita a establecer una correspondencia entre la sucesión de las fases del objeto y la sucesión de la percepción en que estas fases son conscientes como presentes. En cambio, Meinong sostiene que la correspondencia entre la conciencia del tiempo y su objeto debe entenderse de manera diferente. A cada momento de la duración del objeto no sólo le corresponde una percepción de este momento como presente, sino también una conciencia de las fases anteriores. La conciencia de un objeto temporal abarca en cada momento un lapso de tiempo. Las fases de este tiempo se experimentan casi todas como anteriores al presente de nuestra conciencia, es decir, como más o menos pasadas. (Meinong se limita a considerar la conciencia del tiempo efectivamente transcurrido, dejando de lado la conciencia anticipatoria de las fases futuras.) La correspondencia entre el tiempo del objeto y el tiempo de la conciencia no se limita, por tanto, a las fases simultáneas de ambos tiempos. Cada fase momentánea de la experiencia del objeto es ya de suyo experiencia de una extensión temporal, con la única excepción de la fase inicial.

El tiempo que se experimenta es diferente de un momento a otro. Continuamente se añaden nuevas fases mientras otras dejan de experimentarse. Al escuchar una melodía, la serie de notas que todavía oímos al final difiere de la serie que oímos a la mitad. Todavía más importante resulta que incluso las mismas fases del objeto aparecen de manera continuamente diferente, desde una perspectiva temporal cambiante que tiene su punto de anclaje en el presente actual. En cada nuevo presente, el tiempo anterior aparece como más hundido en el pasado. Según va cambiando el presente, cambian también las determinaciones temporales relativas con las que aparecen las demás fases del objeto, de modo que continuamente va aumentando su distancia del presente.⁵⁰⁶ Este hundimiento va unido a una pérdida de vivacidad que al principio es lenta, luego va más rápida y finalmente vuelve a ralentizarse hasta que las fases pasadas desaparecen del umbral de la conciencia.⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ Ibid., p. 451.

⁵⁰⁶ *Análisis mental*, p. 376.

⁵⁰⁷ Ibid., p. 377, nota 1. La misma observación se encuentra en la *Psicología* de un discípulo de Meinong, Alois Höfler, p. 195 y p. 355 s., a la que remite Meinong en *Objetos de orden superior*, p. 451, nota 1. Este

Lo dicho nos aclara cómo lo sucesivo puede experimentarse de manera simultánea. En cada momento tenemos una conciencia simultánea de una continuidad de fases cuyas diferencias temporales aparecen como diferencias de la posición temporal con respecto al presente. Estas diferencias no sólo no excluyen la simultaneidad, sino que la exigen. Cada continuidad momentánea de grados de pasado es relativa y simultánea a un determinado momento presente. Por ejemplo, si oímos tres notas sucesivas, la primera nota se experimenta con el grado de pasado p1 cuando suena la segunda y con el grado de pasado p2 cuando suena la tercera. En este momento, la nota segunda tiene el grado de pasado p1. Los grados de pasado p1 y p2 corresponden a estas notas sólo en el momento en que la nota tercera se experimenta como presente, siendo simultáneos a ese presente. Representarse una sucesión de manera simultánea significa, por tanto, representarse las diferencias temporales como diferentes modos de pasado (junto con el presente mismo y el futuro), de modo que las fases sucesivas se representan en su posición temporal relativa al presente actual.

Como vimos, según Meinong la conciencia de una sucesión requiere que la sucesión ya haya transcurrido, por lo cual no puede ser consciente antes de su momento final. A diferencia de Stern, Meinong identifica, por tanto, la experiencia de una totalidad temporal con la conciencia que tenemos de ella al final, y no con el proceso de nuestra experiencia sucesiva de sus partes. De este modo, una melodía no se experimenta mientras la estamos escuchando, sino a partir del momento en que termina de sonar. Esta es la tesis paradójica que va a ser el blanco principal de la crítica de Husserl.⁵⁰⁸

paralelismo resulta valioso porque Meinong habla como si se refiriese a la velocidad de la modificación temporal, lo cual parece absurdo. Aparte de esta precisión, el libro de Höfler no me parece aportar nada nuevo.

⁵⁰⁸ Cf. *Objetos de orden superior*, p. 440 y p. 451. En este último lugar, Meinong aclara expresamente que la representación momentánea de una sucesión puede ser posterior a su última fase. Como veremos, Husserl atribuye a Meinong la tesis de que la conciencia de un objeto temporal consiste en la conciencia momentánea que es simultánea a su fase final (cf. Hua X, p. 225). De lo dicho se desprende también que Meinong no niega que tengamos conciencia de una sucesión durante su transcurso, como si la conciencia de sucesión surgiera por primera vez al final. Según Meinong, en cada momento somos conscientes de la sucesión transcurrida hasta ese momento. Es sólo la sucesión en su totalidad la que no nos representamos antes del final. Sólo la *forma total* del objeto temporalmente distribuido no termina de representarse hasta que se hayan reunido todas sus partes, y es a esta forma (*Gestalt*) de la sucesión como un todo a la que se refieren las afirmaciones de Meinong. Resulta curioso que Paul Ricœur, sin hacer referencia a la crítica de Husserl a la tesis de Meinong, haga suya esta tesis afirmando que una melodía no está presente de veras como objeto temporal unitario antes de que su última nota haya dejado de sonar (cf. *Temps et récit* III, p. 64).

Capítulo 5: La primera teoría husserliana de la conciencia del tiempo

La estructura de los objetos temporales. Crítica a la distinción de Meinong entre objetos temporalmente distribuidos y no-distribuidos ⁵⁰⁹

Según Husserl, la distinción central de Meinong entre las dos grandes clases de objetos temporales deja que desear en dos aspectos. En primer lugar, la relación entre distribución y extensión temporales no queda clara; y en segundo lugar, resulta insatisfactoria la manera en que Meinong determina lo temporalmente *no*-distribuido. Estas oscuridades se deben a un defecto fundamental: no queda patente en qué difieren objetos distribuidos y no-distribuidos, es decir, cuál es el criterio que nos permite asignar un objeto a una clase u otra. Ni las definiciones de Meinong ni sus ejemplos logran aclarar plenamente la diferencia entre los dos tipos de objetos.⁵¹⁰ Por ello, si queremos comprender esta diferencia, tenemos que atenernos al modo en que Meinong de hecho los distingue.

En un primer momento, Meinong echa mano de la distinción entre el cambio y la permanencia para asignar los procesos de cambio a la clase de los objetos temporalmente distribuidos. Ello no significa que los procesos de permanencia se consideren objetos temporalmente no-distribuidos: al contrario, se nos dice que estos procesos constituyen una segunda clase de los objetos distribuidos. La razón de que Meinong se sirva de esta distinción auxiliar es que los procesos de permanencia, no obstante su distribución temporal, guardan una relación estrecha con los objetos no-distribuidos. La permanencia y la no-distribución son inseparables: donde hay permanencia, también hay un objeto no-distribuido, y a la inversa. Esta equivalencia no afecta principalmente al *proceso* de permanencia, sino a lo que lleva a cabo ese proceso. Lo temporalmente no-distribuido es lo permanente, considerado sin tener en cuenta la duración de su permanencia.

Pues bien, si el rasgo distintivo de los objetos no-distribuidos es precisamente su duración uniforme, resulta paradójico que estos objetos se definan por la exclusión de esta duración. Este extraño doble movimiento a través del que Meinong determina el polo opuesto a los objetos distribuidos consiste en una combinación de dos distinciones diferentes. La primera de ellas es obviamente la distinción entre el cambio y la permanencia, que son los modos fundamentales en que un proceso puede ocupar tiempo. El contenido del tiempo puede permanecer siempre el mismo o variar.⁵¹¹

⁵⁰⁹ Mi exposición de la crítica de Husserl a Meinong en los dos apartados siguientes se centra en el texto 29 de la parte B de Hua X (pp. 216 ss.), pero también tiene en cuenta todos los demás textos que han surgido en el contexto de la confrontación con Meinong. (Según el editor -véase la nota 1, p. 217 s.-, son al menos los textos 22-34. En mi opinión, hay que añadir también el texto 20.)

⁵¹⁰ Hua X, p. 219 s.

⁵¹¹ Ibid., p. 221 s.

Tenemos que aclarar, pues, la relación entre la permanencia y la no-distribución temporal.

Ya sabemos que, según Meinong, un objeto no-distribuido es un objeto que permanece, abstracción hecha de su duración. Para obtener un objeto no-distribuido, la permanencia debe reducirse, pues, a aquello que permanece, dejando de lado el tiempo de su permanencia. Se abstrae de la extensión temporal de la permanencia para quedarse con el contenido que la llena. Dicho de otro modo, los procesos de permanencia se reducen a la *materia temporal*, dejando fuera la forma del tiempo. Por ejemplo, si abstraemos del tiempo de un estado de reposo, obtenemos este estado como tal. El estado de reposo existe por entero en cada momento de su duración: su ser no constituye una totalidad cuyas partes se distribuyen a lo largo del tiempo. Un objeto temporalmente no-distribuido se deja entender, pues, como el contenido o la materia temporal de un proceso de permanencia. Después de distinguir entre los procesos de cambio y permanencia, Meinong aplica, por tanto, una segunda distinción a estos últimos procesos para obtener los objetos no-distribuidos, a saber, la distinción entre la materia y forma del tiempo. Los objetos temporalmente no-distribuidos son materias temporales consideradas en abstracto, por lo cual estos objetos, por definición, no tienen extensión temporal.⁵¹²

Por ello, Husserl sostiene que la distinción de Meinong consiste en una mezcla de las dos distinciones que hemos puesto de relieve.⁵¹³ No parece tener mucho sentido oponer la materia temporal de un proceso de permanencia a los objetos temporales considerados de manera concreta. La combinación de las dos distinciones parece arbitraria. ¿O acaso constituye la materia temporal de un proceso de permanencia una clase peculiar de objetos? Para averiguarlo, tenemos que comprender por qué Meinong limita la consideración abstracta de la materia temporal a los procesos de permanencia. Y para ello tenemos que preguntarnos cómo se relacionan la materia y forma temporales en el caso alternativo de los procesos de cambio.

En principio, también en este caso cabe distinguir entre la forma y el contenido del tiempo, pero resulta que el contenido de un proceso de cambio no es pensable por separado, ya que sólo el tiempo (o la distribución temporal) hace posible su multiplicidad y diversidad. La diferencia continua de la materia de un proceso de cambio hace que esta materia sea inconcebible sin su unión a la forma temporal. Sólo la materia de una fase momentánea de un tal proceso es pensable por separado, pero entonces deja de pensarse como parte de la materia *de un cambio*, ya que como tal es inseparable de su continuidad con la materia de las fases anteriores y posteriores. Sólo es una parte abstracta de una transición continua que es inseparable de la continuidad temporal. Pensar una fase momentánea de un cambio por separado significa pensarla convertida en un estado permanente. La permanencia es una condición necesaria de la existencia separada de un “punto” o corte transversal de una continuidad cualitativa.⁵¹⁴ Puesto que considerar la materia temporal por separado significa

⁵¹² Ibid. p. 218 y p. 220s.

⁵¹³ Ibid. p. 218 s. y p. p. 221 s.

⁵¹⁴ Meinong pone de relieve esta separabilidad en *Análisis mental*, p. 369 s., aunque deja implícita la condición temporal de la permanencia (la cual presupone, por ejemplo, al hablar de la existencia

considerarla como independiente de sus determinaciones temporales, Husserl caracteriza esta materia por sí sola como ideal y atemporal.⁵¹⁵ Al abstraer del tiempo, su contenido se convierte en un contenido ideal que puede existir en un tiempo cualquiera.

La razón de combinar las dos distinciones tiene que ser, por consiguiente, que la materia temporal sólo se deja considerar por separado en tanto que materia de un proceso de permanencia. Pues bien, la materia temporal no se distingue simplemente de la forma del tiempo, sino de los objetos temporalmente distribuidos. Estos objetos no consisten en la forma temporal considerada por separado, sino en la unión de materia y forma temporales. Meinong quiere distinguir, por tanto, entre los objetos temporales considerados de manera concreta, incluyendo su forma temporal, y considerados de manera abstracta como reducidos a su materia.⁵¹⁶ Sin duda, esta es la distinción que Meinong tiene en mente cuando opone los objetos no-distribuidos a cualquier tipo de objetos que incluyen su extensión temporal.

Por este camino ciertamente hemos llegado a una distinción unívoca. Pero esta no puede ser la diferencia a la que Meinong realmente apunta, ya que entonces cualquier objeto considerado de manera concreta sería un objeto temporalmente distribuido, mientras que Meinong pretende definir la clase particular de los objetos cuya estructura incluye sus diferencias temporales. Ya no puede sorprender que Husserl piense que esta clase es precisamente la de los procesos de cambio, puesto que son estos procesos cuya materia no se deja concebir en abstracto y se distribuye a lo largo del tiempo. Por ello, la distinción entre cambio y permanencia es la que realmente importa, y Meinong no debería haberla mezclado con la distinción entre materias temporales abstractas y objetos temporales concretos.⁵¹⁷

Pues bien, ¿tiene razón Husserl? En realidad, resulta sorprendente que Husserl no tenga en cuenta el punto de vista de la relación entre un todo y sus partes, desde el que Meinong aborda los objetos temporales. Si nos atenemos a este punto de vista, se hace posible formular su distinción de manera simple y unívoca. Como hemos visto, lo que Meinong quiere distinguir son totalidades que se componen de partes simultáneas y totalidades cuyas partes son sucesivas.⁵¹⁸ Tenemos que preguntarnos, pues, qué relación guarda esta diferencia con las dos distinciones alternativas de Husserl. En primer lugar, hay que aclarar la relación entre la simultaneidad o sucesión de las partes con la separabilidad de la materia y forma del tiempo. ¿Se deja considerar una materia temporal por separado porque consiste en un todo de partes simultáneas? ¿O son sus partes simultáneas porque se trata de una materia temporal considerada por separado? ¿Incluye un objeto su forma temporal porque no se abstrae de ella o no se puede abstraer de ella porque pertenece a su estructura? En segundo lugar, tenemos

separada de una temperatura determinada). La uniformidad temporal evidentemente tiene un papel análogo al de la uniformidad espacial, subrayado por Meinong, y es una condición universal de la separabilidad, mientras que la uniformidad espacial sólo entra en juego cuando la continuidad cualitativa va unida a una continuidad espacial.

⁵¹⁵ Ibid., p. 221 s.

⁵¹⁶ Ibid., p. 218 s. y p. 220.

⁵¹⁷ Ibid., p. 222.

⁵¹⁸ Compárese las formulaciones de Meinong en *Análisis mental*, p. 382 s. y *Objetos de orden superior*, p. 443 s.

que preguntarnos por la relación entre la composición del todo de partes simultáneas o sucesivas con la naturaleza del proceso en que el objeto existe. ¿Depende la simultaneidad o sucesión de las partes del objeto de que su duración tenga la forma de un proceso de cambio o de permanencia? ¿O depende la índole del proceso en que el objeto existe de que éste se componga de partes simultáneas o sucesivas?

Para responder a estas cuestiones conviene aclarar primero en qué sentido se abstrae del tiempo al considerar un objeto temporalmente no-distribuido. Esta abstracción no consiste en considerar la materia temporal en su naturaleza universal, tal como puede ser idénticamente la misma en cualquier tiempo posible, sino como materia individual, tal como permanece idéntica a través del tiempo. Una materia temporal no puede ser común a cualquier tiempo posible, sino que sólo es común a las diferentes fases del tiempo particular en que existe. La diferencia entre forma y materia temporales no debe confundirse, pues, con la diferencia entre el ser real y el ser ideal. (Por lo demás, también en el plano ideal cabe distinguir entre una materia temporal en abstracto y un objeto temporal concreto, que incluye su tiempo en tanto que tiempo posible.) El objeto no-distribuido no es, como Husserl cree, ideal y atemporal, sino individual y temporal: es la materia *de un tiempo determinado*. Solamente por eso siempre cabe volver a considerar el objeto no-distribuido de manera concreta como materia de ese tiempo y obtener así un objeto temporalmente distribuido.⁵¹⁹

La indeterminación temporal de un objeto no-distribuido es sólo relativa, ya que se trata de una indeterminación con respecto a un lapso de tiempo determinado. Por ejemplo, mi presente estado de quietud no es un estado de quietud ideal y posible que podría existir en un tiempo cualquiera, sino un estado de quietud real que ocupa una duración determinada. Por más que lo considero sin tener en cuenta su duración, limitándome a su contenido material, sigue siendo para mí un estado temporalmente localizado. Lo único que queda sin determinar es cuál de las fases sucesivas de su tiempo cuenta como presente, aunque sea como un presente ya pasado. (La determinación de una fase momentánea como presente es constitutiva, por ejemplo, de la percepción y del recuerdo reproductivo, pero no es propia del objeto temporalmente no-distribuido como tal. En tanto que mi estado de quietud permanece idéntico, es ahora el mismo que antes.) La indeterminación temporal corresponde, pues, a la identidad del objeto no-distribuido durante el tiempo que ocupa. Su identidad consiste en una permanencia que no debe confundirse con una identidad ideal y atemporal, sino que es una identidad esencialmente temporal, a saber, una identidad a través del tiempo.⁵²⁰

La materia de los objetos no-distribuidos no sólo es siempre igual de una fase a otra, *sino que es siempre idénticamente la misma*. Esta identidad no sólo hace posible abstraer de la diferencia temporal, sino que esta abstracción consiste precisamente en poner la mirada en la identidad de la materia. Ello no significa separar la materia

⁵¹⁹ Cf. Meinong, *Objetos*, p. 444.

⁵²⁰ Como veremos, poco después de redactar su crítica a Meinong, Husserl se dio cuenta de que su tratamiento de la identidad de la materia temporal no era adecuado, y entonces esta identidad se convirtió para él en un problema crucial. En todo caso hay una conexión obvia entre la crítica a Meinong, de principios de 1905, y el manuscrito de Seefeld, que Husserl escribió ese mismo verano.

temporal de su forma, sino considerarla en tanto que es idéntica en tiempos diferentes, lo cual requiere abstenerse de distinguirla en función del tiempo en que existe. Si se considera la existencia de la materia en su unión concreta con su forma temporal, esta unión como tal es temporalmente distribuida. Las diferencias temporales son reales y determinan la existencia de la materia, pero no hacen que la materia sea individualmente diferente de un tiempo a otro. Estas diferencias únicamente son propias de la “forma temporal”, aunque como forma *de* su materia idéntica: la diferencia temporal de la forma sólo es posible en su unión con la identidad de la materia.

Por ello, no parece afortunado decir que la consideración de la materia por separado es abstracta, mientras que la consideración del todo formado por materia y forma es concreta.⁵²¹ En cierto modo, esta última consideración es tan unilateral y abstracta como la primera. Lo que es distribuido no es el todo como tal, sino sólo la forma. Lo verdaderamente concreto es la unión entre una materia no-distribuida y un proceso de existencia temporalmente distribuido. Aun así, no resulta natural, por poner un ejemplo clásico, llamar “abstracto” un punto de vista que nos permite hablar de “Corisco” sin más, en lugar de distinguir entre “Corisco en el mercado” y “Corisco en el gimnasio” y hablar “concretamente” de Corisco como unido al proceso entero de su existencia (en parte desconocido y quizás todavía no terminado). Lo más esencial en el proceso de permanencia es ciertamente la identidad o no-distribución temporal de la materia que existe en fases sucesivas como idénticamente la misma, sin repartirse en el tiempo.

Pues bien, precisamente por esa relativa independencia respecto al tiempo, lo no-distribuido puede y debe existir en forma de un proceso de permanencia. La no-distribución permite una permanencia indefinida sin alteración, un alargarse indefinido de la duración, ya que las partes no están vinculadas a determinados momentos del tiempo. La materia temporal de un objeto no-distribuido no se deja dividir en función del tiempo ni aumenta según aumente su duración. Algo puede permanecer porque sus partes no se distribuyen en el tiempo, pero no posee una estructura temporalmente no-distribuida por durar sin cambiar. El gran descubrimiento de Meinong es precisamente que el tiempo puede formar parte o no de la estructura de un objeto y que esta relación entre la estructura de un objeto y el tiempo determina la índole del proceso en que el objeto existe. Hay objetos que son completos en cada momento y *por ello* pueden permanecer idénticos a través del tiempo, y hay otros objetos que requieren la sucesión temporal para desplegarse en su totalidad. El objeto existe en un proceso de permanencia si su estructura constituye una totalidad de partes simultáneas, pero existe en un proceso de cambio si su estructura entraña diferencias temporales entre sus partes.

Ya hemos podido comprobar que esta primacía de la estructura sobre el proceso se ve con especial claridad en el caso de la permanencia. Por otro lado, un proceso de cambio sólo parece depender de la estructura del objeto cuando está destinado a producir ese objeto, por ejemplo, cuando se toca una pieza musical. En el caso más normal, el objeto distribuido parece ser, más bien, producido por el proceso

⁵²¹ Cf. Meinong, *Objetos*, p. 444 y Husserl, *Hua X*, p. 220.

de cambio y posterior a él. Sin embargo, ya la estructura del cambio mismo es necesariamente una estructura temporalmente distribuida: lo cambiante, sea lo que fuere, sólo puede existir como distribuyéndose en el tiempo, a saber, como difiriendo de un momento a otro. A la naturaleza del cambio pertenece la distribución temporal. Algo no es temporalmente distribuido porque es un cambio, sino que el cambio tiene una estructura temporalmente distribuida. Lejos de que esta estructura derive del cambio, éste no es sino un género de objetos distribuidos. Tales objetos no existen necesariamente en un proceso de cambio, sino que hay también objetos temporalmente distribuidos que existen, como subraya Meinong, al modo de una duración uniforme. Por ejemplo, un sonido prolongado es ciertamente un objeto temporalmente distribuido, sin que se despliegue a través de un proceso de cambio.⁵²²

Aun si las distinciones de Husserl no pueden sustituir la distinción de Meinong, resultan importantes para entender la estructura de los objetos temporales. La división del ser temporal en los géneros del cambio y de la permanencia va a tener un papel central en los análisis de Husserl. Y el descubrimiento del problema de la identidad a través del tiempo pronto adquirirá una importancia decisiva.

La correlación entre el objeto temporal y la conciencia del tiempo

a) La percepción temporal como proceso

Hemos visto que Meinong concibe la conciencia de un objeto temporal como una conciencia retrospectiva y momentánea.⁵²³ En contra de esta tesis, Husserl procura mostrar que por la experiencia de un objeto temporal debe entenderse el proceso perceptivo que acompaña a la duración del objeto.

La conciencia momentánea que acompaña la fase final del objeto sólo es posible como parte abstracta de una vivencia temporalmente extensa. Cada fase momentánea de la percepción de un objeto temporal es en sí misma una fase

⁵²² Es verdad que Meinong cae en la misma confusión que Husserl cuando aduce un sonido como ejemplo de un objeto *no*-distribuido (cf. *Análisis*, p. 381 y *Objetos*, p. 444). Aunque se puede abstraer de la duración de un sonido, ésta es una parte integral de su ser, al igual que la cualidad e intensidad. La materia temporal de un sonido no es idénticamente la misma en cada fase, sino que solamente es siempre *igual*. Un sonido cambia cuando se le añaden nuevas fases, por lo cual decimos de él que se hace más largo. Decir que el durar de un sonido conlleva un cambio (como cuando un sonido se alarga) desde luego no es lo mismo que decir que este durar mismo consiste en un cambio.

⁵²³ En realidad, Husserl atribuye a Meinong la tesis todavía más radical de que la conciencia de un objeto temporalmente distribuido se limita a la conciencia que de él tenemos en el momento final (cf. Hua X, p. 225 ss.). La razón de ello es que sólo cabe hablar, como Husserl, de la *percepción* de un objeto temporal si una fase del objeto todavía está presente. El doble requisito de “estar presente” y “estar completo” sólo lo cumple la fase momentánea final. Pero ya hemos puesto de relieve que Meinong habla, más bien, de la *representación* (“*Vorstellung*”) intuitiva de un objeto temporal y no limita esta representación a la conciencia momentánea que acompaña a la fase final del objeto. Sin embargo, para la mayor parte de la crítica de Husserl no es relevante si la conciencia del tiempo se entiende como limitada a una única conciencia momentánea y retrospectiva o como incluyendo también la conciencia retrospectiva que es posterior a la fase final.

transitoria, inseparable de las fases anteriores y posteriores. Por ello, las fases momentáneas del proceso perceptivo tienen que surgir continuamente las unas de las otras. También el momento final sólo es posible como término del proceso entero. La conciencia de una duración en su momento final surge necesariamente de la conciencia que teníamos de ella durante su transcurso. Para que sus fases sean conscientes como pasadas, deben ser conscientes primero como presentes y luego como más y más anteriores al presente hasta alcanzar el grado de anterioridad que les es propio en el momento final. Y lo mismo vale para todas las fases del objeto temporal tomadas en conjunto. Por ejemplo, la conciencia retrospectiva que abarca una melodía como un todo sólo es posible como fase final de nuestra audición: es en sí misma término de nuestro proceso auditivo y presupone el transcurso de su duración total. Por ello, no conviene llamarla por sí sola percepción de la melodía. La experiencia de un objeto temporal ha de considerarse, más bien, como el proceso total en que lo experimentamos durante su transcurso.⁵²⁴

A estas luces cabe responder a la pregunta de Meinong si esta experiencia es temporalmente distribuida o no. Puesto que un proceso como tal no puede ser temporalmente no-distribuido, tenemos que dar a esta pregunta la forma de si la experiencia de un objeto temporal consiste en un proceso de cambio o de permanencia.⁵²⁵ La respuesta es fácil de encontrar, sin que haga falta distinguir entre la experiencia de un cambio y la de un permanecer. Incluso la experiencia de un proceso de permanencia (o de un objeto como permanente) consiste necesariamente en un proceso de cambio, puesto que sus fases se experimentan en cada momento en un modo de aparecer diferente, v. gr. como más y más pasadas.

La tesis de Meinong que la experiencia de un objeto temporalmente distribuido es ella misma temporalmente no-distribuida resulta, pues, doblemente incorrecta. La experiencia de un objeto temporal consiste en un proceso cuya materia misma es temporalmente distribuida. Es más, este proceso consiste en un cambio en un sentido eminente, en tanto que ninguna de sus fases momentáneas podría existir también al modo de un estado permanente. Por ello, ni siquiera la materia temporal de la última fase por separado puede concebirse como materia temporal de un proceso de permanencia, es decir, como “temporalmente no-distribuida”. La fase final es en sí misma un estado transitorio que no sólo de hecho forma parte de un cambio, sino que es impensable como desligado de él. A diferencia de las fases de un cambio en sentido habitual, que siempre pueden pensarse también como estados permanentes, las fases de la conciencia del tiempo son impensables como fases de un proceso de

⁵²⁴ Husserl también señala el carácter absurdo de reducir la duración de la experiencia del objeto temporal a un puro instante (cf. Hua X, p. 225 s.), pero si nuestra interpretación es correcta, esta es una consecuencia que Meinong ha sabido evitar. Es más, por las razones aducidas por el propio Husserl, resulta artificial limitar el proceso en que experimentamos un objeto temporal al tiempo en que lo estamos percibiendo. En efecto, la conciencia en que todo el objeto aparece como ya pasado es parte integral de nuestra experiencia de su duración y lo mismo cabe decir incluso para el tiempo inmediatamente anterior a su principio. El principio se experimenta necesariamente como siguiendo a una fase anterior en que todavía ninguna fase del objeto está presente.

⁵²⁵ Hua X, p. 226 s.

permanencia.⁵²⁶ La fase final de nuestra experiencia de un proceso sólo es posible como fase única e irreplicable. No cabe experimentar una duración o una fase de ella como presentándose dos veces seguidas desde una misma distancia temporal, ya que el experimentarla “por segunda vez” significaría que la distancia temporal habría cambiado. La experiencia del tiempo no puede permanecer la misma, por lo cual el “contenido” de ninguna de sus fases puede existir como temporalmente no-distribuido.

A pesar de subrayar que lo temporalmente no-distribuido no debe confundirse con lo momentáneo, el propio Meinong cae en esta confusión cuando afirma que la conciencia de una totalidad temporal es no-distribuida. Como acabamos de ver, esta tesis incluso sería falsa si Meinong tuviera razón al reducir la experiencia de un objeto temporal a una conciencia momentánea y retrospectiva. La materia temporal de esta conciencia no sólo fácticamente no es parte de un proceso de permanencia, sino que es imposible que lo sea.

b) La pluralidad de las perspectivas temporales

El objeto temporal se experimenta siempre como el correlato de una *multiplicidad* de diferentes modos de aparecer, y no como limitado a su modo de aparecer actual.⁵²⁷ Cuando lo experimentamos de manera retrospectiva, el objeto se experimenta con el sentido de ser independiente de este modo de aparecer particular: lo experimentamos como algo que es idénticamente lo mismo en una serie de modos de aparecer diferentes. Al igual que ocurre en la percepción espacial, cada modo de aparecer remite a toda la serie de modos de aparecer posibles y constituye un acceso al ser idéntico del objeto que trasciende la diferencia de sus modos de aparecer. Pero en este caso, cada modo de aparecer también nos muestra los demás modos de aparecer como todavía inminentes o ya pertenecientes al pasado. En la conciencia retrospectiva, cada fase particular del objeto se nos muestra como independiente de su modo de aparecer actual y como habiendo aparecido anteriormente de manera diferente. Sólo por eso cabe hablar de *retrospectiva*, es decir, de una perspectiva que se vuelve hacia algo ya ocurrido y experimentado anteriormente. Y lo mismo vale para la duración del objeto tomada en conjunto. En virtud de esta correlación entre el objeto temporal y una pluralidad de modos de aparecer es imposible limitar la experiencia de un tal objeto a un único modo de aparecer particular.

No sirve decir que sólo en el modo de aparecer final experimentamos el objeto como una totalidad, ya que la experiencia del todo entraña, como subraya el propio Meinong, la experiencia de todas las partes, y la experiencia de cada una de éstas no puede reducirse a un modo de aparecer aislado. Sería absurdo sostener que cada fase del objeto sólo es parte de éste en tanto que se muestra en el modo de aparecer que corresponde a la conciencia retrospectiva. Una melodía no se compondría entonces de

⁵²⁶ Ibid., p. 227 s. Este descubrimiento del carácter *sui generis* de la experiencia del tiempo que la distingue radicalmente de los demás procesos temporales más adelante tendrá una gran importancia para Husserl.

⁵²⁷ Cf. Hua X, p. 227 (y también p. 225 s.).

sonidos que efectivamente han sonado, sino de sonidos recordados. Pero como es obvio, un sonido recordado es por su mismo sentido un sonido que antes ha sido percibido como presente. Lo recordado no se experimenta como algo independiente, sino que el recuerdo remite siempre a la percepción anteriormente habida: lo recordado es en sí mismo lo anteriormente percibido.

Ni siquiera es cierto que la retrospectiva constituya el único modo de aparecer en que el objeto temporal se experimenta como una totalidad. Meinong establece una falsa alternativa al oponer a la percepción sucesiva de las fases del objeto (una por una) como presentes la conciencia retrospectiva que abarca la duración del objeto como un todo. No sólo en la fase final, sino también en cualquier otra fase momentánea nuestra experiencia abarca un lapso de tiempo y en modo alguno se limita al presente actual.⁵²⁸ Es más, el objeto temporal no se experimenta por primera vez en la fase final *como una totalidad* en el sentido de un todo formado por una multiplicidad de partes y dotado de un vínculo o forma (*gestalt*) que confiere a esta multiplicidad la unidad de un todo. Meinong no tiene razón al reducir la experiencia de una totalidad temporal a la experiencia de una totalidad ya completa y perfectamente determinada. El objeto temporal ya tiene para nosotros el sentido de ser *un todo* de una cierta índole mientras se está desplegando. Aun cuando su duración todavía está en transcurso, se experimenta como una totalidad, si bien como una totalidad inacabada. Las partes sólo pueden llegar a ser partes de un objeto temporal “completo” porque son desde el principio partes suyas: no existen primero de manera aislada y luego, cuando están completas, empiezan a formar una totalidad. Precisamente por eso, la totalidad puede realizarse a través de la progresiva realización de sus partes. Para que un todo pueda ser completo, el mismo todo también debe poder ser incompleto.⁵²⁹

Sólo porque el objeto temporal existe desde el principio como un todo “en formación”, puede ser luego un todo que *termina* el proceso de *su* despliegue. Y la duración del objeto terminado es idénticamente la misma que antes estaba en transcurso porque puede existir como “duración en transcurso”. Un objeto temporal que todavía es incompleto o indeterminado no por ello deja de ser un todo, si bien un todo que todavía deviene lo que habrá de ser. Una forma todavía en parte indeterminada, sin embargo, no deja de ser una forma determinada: también un objeto inacabado posee una forma total, por más que esta forma abarque partes más o menos indeterminadas. Es la anticipación del futuro la que hace que el objeto temporal pueda existir en cada momento como una totalidad en formación. El futuro abierto es parte de la duración del objeto y se identifica de antemano con el mismo tiempo en tanto que posteriormente habrá transcurrido y poseerá un contenido determinado.⁵³⁰ El tiempo todavía indeterminado es en sí mismo un tiempo por determinar. En una palabra, para que un objeto temporal constituya un todo, no hace falta que ya esté terminado y perfectamente determinado: aun sin ello existe como lo que Meinong llama un “objeto de orden superior” o un “objeto fundado”.

⁵²⁸ Cf. Hua X, p. 227 y p. 229 y p. 231.

⁵²⁹ Cf. Hua X, p. 200 s.

⁵³⁰ Cf. Hua X, p. 232.

Lo que parece habersele escapado a Meinong es que una totalidad puede contener partes posibles e indeterminadas y que un objeto fundado no presupone la presencia actual de todas sus partes.⁵³¹ Meinong no tiene en cuenta que las formas o relaciones que son constitutivas de una totalidad no tienen por qué ser exclusivamente formas individuales y concretas, sino que tales formas pueden poseer diferentes grados de generalidad. También es posible que una forma total de un objeto individual sea en parte individual y concreta y en parte general e indeterminada. La parte ya realizada y concreta de una forma puede continuarse con una parte meramente posible que deja un margen todavía por especificar. De este modo, un objeto puede experimentarse como un todo de cierta índole general, aun sin conocer todavía su índole particular determinada. En lo inacabado anticipamos ya (con más o menos detalle y de manera más o menos general) el todo que alguna vez llegará a ser, y percibimos sus partes ya realizadas como partes *de* un todo de cierta índole general.

Así es posible que experimentemos el todo incompleto como idénticamente el mismo que el todo posteriormente completo, y que identifiquemos el objeto temporal ya realizado con un objeto que experimentábamos de manera anticipada durante el proceso de su realización. Por ejemplo, cualquier parte de la duración de un partido de fútbol es de entrada parte del partido entero y no lo deviene sólo cuando suena el pitido final. Las partes de todas las acciones o eventos que constituyen el tiempo de la vida humana ya son durante su transcurso partes de sus totalidades correspondientes y sólo son comprensibles a partir de éstas. En los procesos de la vida cotidiana, la forma del todo antecede al ser de la parte y determina su modo de ser. Ahí las partes dependen del todo en una medida mucho mayor que la realización concreta de las partes determina la forma final del todo. Para seguir con nuestro ejemplo, la pertenencia al partido de fútbol determina de antemano el ser de sus partes como ratos *de ese partido de fútbol*, mientras que el transcurso efectivo de esos ratos sólo determina la índole concreta del partido y su resultado. Todos esos eventos -al igual que nuestra vida en general- tienen su final desde el principio, para lo cual no importa si su duración está fijada de manera convencional, como en el caso de nuestro ejemplo. El final abierto también es un final: el inacabamiento no significa que las partes no constituyan una totalidad o que un objeto temporal sólo llegue a ser lo que es cuando su tiempo ya haya transcurrido.

Ni siquiera la forma individual y concreta de una totalidad temporal empieza a existir en el último momento de su duración. La forma total del objeto no surge de golpe, sino que va constituyéndose poco a poco. En cada momento, el objeto se experimenta como una totalidad que ya tiene una forma provisional, y su forma final no es sino el estado definitivo de esa forma ya existente.⁵³² (Vamos a dejar de lado

⁵³¹ Cf. *Análisis*, GA I, p. 333 y *Objetos*, GA II, p. 440. Hay que admitir que el punto de vista de la relación entre el todo y las partes o el contexto de las cualidades gestálticas u “objetos fundados” tiene en toda mi exposición una importancia incomparablemente mayor que en los textos de Husserl, pero como este es precisamente el punto de vista del propio Meinong, resulta imprescindible tenerlo en cuenta a la hora de comprender el sentido y las implicaciones de la crítica husserliana.

⁵³² Cf. Hua X, p. 226 s. Sobre lo que aquí llamamos la forma provisional, cf. también el punto “2)” del texto 30, Hua X, p. 228.

aquí la posibilidad de que esta forma siga modificándose *a posteriori*, pero siempre es posible que una parte de nuestra experiencia del objeto pierda su validez o que nuevas experiencias modifiquen su sentido. A su manera, también la forma final no deja de tener un carácter provisional y sigue dependiendo del cumplimiento de anticipaciones.) Muchas veces no sabemos inmediatamente que el despliegue del objeto temporal ha terminado; no reconocemos el momento cuando su forma alcanzada hasta el presente ya es su forma final. Cuando experimentamos la última fase de una duración, en principio nada nos dice que precisamente esa fase sea la última. Si una parte de un proceso se experimenta como su final, ello se debe al cumplimiento de una expectativa de cómo ese proceso iba a terminar. En la medida que un objeto temporal no constituye la repetición de un objeto ya conocido, no podemos saber de antemano qué fase o parte suya será la última. Incluso después de la fase final a menudo subsiste una incertidumbre acerca de si va a venir algo más. (Sólo cuando el objeto temporal consiste en un proceso continuo, su interrupción significa su final.) De ahí que a veces sea necesario indicar que un evento o proceso debe considerarse como terminado. Por ejemplo, las pausas y el cambio de la entonación indican el final de una frase, y también en películas, obras de teatro o composiciones musicales se recurre a medidas diversas para indicar el final. Con ello desde luego no surge por primera vez la forma de la totalidad en cuestión, sino que la forma provisional que posee en ese momento (cancelando las anticipaciones del futuro) se convierte en su forma definitiva.

Con todo, sigue siendo cierto que no es antes del momento final cuando plenamente conocemos el objeto temporal en su totalidad. El modo de aparecer final es el único en que el objeto se nos muestra como una totalidad ya realizada y determinada, por lo cual sólo cabe conocer el ser definitivo de un objeto temporal de manera retrospectiva.⁵³³ A estas luces, todavía cabe sostener con Meinong que este modo de aparecer tiene un privilegio sobre todos los demás. Sin embargo, la forma final no es forzosamente “más real” que la forma provisional y la retrospectiva no constituye siempre un acceso privilegiado a la realidad de un objeto temporal. El inacabamiento puede significar una imperfección, pero también puede ser el fundamento de una primacía. Ello depende tanto de la índole del objeto temporal como del punto de vista desde el que lo consideramos. A menudo es preferible experimentar un proceso cuando todavía se encuentra en transcurso, precisamente en virtud de que tiene un final abierto. El inacabamiento entonces no es un defecto, sino una ventaja.

En cualquier proceso *práctico*, el modo de aparecer privilegiado es aquel en que un proceso o evento todavía está en transcurso. En un evento terminado ya no cabe intervenir para adaptar su curso a nuestros deseos e intereses. Y el propio proceso práctico solamente lo es mientras se halla en transcurso. Una acción o

⁵³³ Aquí entendemos por retrospectiva la serie de modos de aparecer en que un objeto temporal se experimenta como ya terminado. Por retrospectiva se podría entender también un recuerdo que abarca con la mirada la serie de los modos de aparecer sucesivos en que se nos ha mostrado un objeto, recapitulando el proceso en que lo hemos experimentado. En cambio, aquí se entiende por retrospectiva una perspectiva temporal determinada, a saber, la que nos presenta el objeto “desde su final”.

actividad sólo es lo que es cuando se está realizando: una vez terminada, se convierte en un mero hecho histórico. No obstante, para los procesos prácticos puede haber ciertas perspectivas temporales particulares en que se experimentan de manera privilegiada: precisamente las que corresponden a los “momentos cruciales” en que se decide el rumbo que va a tomar un proceso o la consecución del fin que se está persiguiendo. Una *oportunidad* o posibilidad práctica sólo se nos muestra propiamente como tal cuando la tenemos, y no cuando ya la hemos aprovechado o la hemos dejado pasar. La oportunidad sólo aparece plenamente como lo que es cuando está en nuestra mano: su carácter indeterminado y abierto es constitutivo de su realidad como oportunidad. En cambio, una oportunidad pasada ya ha dejado de ser una oportunidad. Una situación vital se experimenta de manera privilegiada en el momento en que tenemos que tomar una decisión, ya que sólo entonces esa decisión se presenta como estando “en nuestro poder”. Aplicar un punto de vista determinista y decir que no cabe tomar otra decisión que aquella que efectivamente se tomará (aunque sólo cabe conocerla una vez que la habremos tomado) es abandonar el punto de vista práctico por entero. Toda actividad se realiza cuando un proceso está en transcurso y requiere la experiencia de ese proceso como todavía abierto a nuestra intervención. Sólo un proceso o evento cuya continuación se nos presenta como todavía indeterminada puede ser objeto de nuestra actividad. Precisamente porque lo terminado es lo determinado, la retrospectiva constituye una perspectiva temporal inadecuada para toda *praxis*.⁵³⁴

También un punto de vista no-práctico puede privilegiar otros modos de aparecer que la retrospectiva. El goce estético o el placer sensible evidentemente entrañan la preferencia de perspectivas temporales desde las que un proceso se experimenta como estando todavía en transcurso. Ni siquiera desde un punto de vista teórico o cognoscitivo cabe privilegiar unilateralmente el punto de vista retrospectivo. En la medida en que la experiencia o representación cabal de una totalidad entraña una experiencia adecuada de cada una de sus partes, aunque sea en tanto que partes de la totalidad correspondiente, es evidente que la retrospectiva no constituye el punto de vista privilegiado por antonomasia. Especialmente las fases que están más alejadas del final aparecen en la retrospectiva de manera deficiente. La conciencia retrospectiva normalmente ni siquiera es una conciencia intuitiva de todas las partes del objeto, y sólo en el caso de la última fase puede coincidir con el modo de aparecer óptimo en el que una fase se percibe como presente.⁵³⁵

Incluso considerada como perspectiva en que se muestra una totalidad como tal, la retrospectiva no tiene forzosamente un privilegio. Resulta mucho más frecuente que la estructura de la totalidad se muestre mejor desde la perspectiva de uno de los momentos anteriores. El momento en que se deja apreciar mejor la estructura de un movimiento corpóreo (v. gr. un gesto) o de una composición musical no es forzosamente el momento final. Es verdad que haber experimentado un proceso hasta el final puede ayudar a captar su estructura, pero la perspectiva temporal en que

⁵³⁴ Conviene acordarse aquí, una vez más, de la importante contribución de Bergson al problema de la libertad. Como se sabe, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson atribuye el determinismo a la falacia de entender el tiempo de la acción en términos de un tiempo ya transcurrido.

⁵³⁵ Hua X, p. 225 s.

mejor se muestra ese proceso no tiene por qué ser la perspectiva del último momento. Esto es algo que incluso nos puede enseñar la conciencia retrospectiva misma, por lo cual a menudo nos induce a reproducir imaginariamente estadios anteriores del proceso. La reproducción nos permite representarnos una totalidad temporal terminada desde todas las perspectivas posibles. He aquí el papel crucial de la *repetición*, que consiste precisamente en volver a experimentar un objeto temporal desde el principio disponiendo ya del conocimiento que se adquiere al experimentarlo hasta el final. De esta manera, el objeto temporal se experimenta desde todas las perspectivas como la totalidad determinada que finalmente va a ser, y cada parte se experimenta desde el principio en su lugar dentro del todo y en su relación con las partes anteriores y posteriores. (Nótese que no sólo las partes anteriores se experimentan desde el principio como antecediendo a lo que viene después, sino que también las partes posteriores se experimentan desde la perspectiva de las partes anteriores como el futuro a que éstas llevan.) En cierto modo, un objeto temporal se experimenta por primera vez como el objeto que es cuando se experimenta de manera repetida: una experiencia adecuada y exhaustiva de una totalidad temporal determinada presupone un conocimiento previo de esa totalidad.⁵³⁶

Tampoco se puede decir siempre que algún punto de vista sea superior o inferior a otro. Es posible que diferentes aspectos de la estructura total se muestren mejor desde perspectivas momentáneas diferentes. Y es habitual que las diferentes perspectivas son complementarias en su función de mostrarnos el objeto temporal, de manera que no hay que conceder preferencia exclusiva a ninguna de ellas. Conocer el objeto bien suele requerir haberlo conocido en una multiplicidad de modos de aparecer. Como ya hemos señalado, gracias a la repetición o reproducción (o simplemente el recuerdo vacío) es posible reunir y comparar deliberadamente diferentes perspectivas momentáneas, y en realidad esta es la manera teórica preferente de experimentar una totalidad temporal. En ningún caso es enteramente cierto, por tanto, que un objeto temporal sólo se experimente adecuadamente en aquel modo de aparecer que nos presenta toda la duración de ese objeto como ya transcurrida. La unidad, identidad y totalidad de un objeto temporal siempre es el correlato de toda la diversidad de modos de aparecer en los que se experimenta a lo largo del proceso perceptivo.

c) Reconciliación de las posturas de Meinong y Stern: la autoconciencia momentánea de la duración de la conciencia

La conciencia momentánea y retrospectiva de un objeto temporal se nos ha mostrado como fase abstracta de un cambio. También hemos visto que esta conciencia constituye una entre múltiples posibles perspectivas desde las que puede aparecer un objeto temporal. Sin embargo, con ello todavía no se ha superado la tesis central de Meinong de que la extensión temporal del objeto tiene que aparecer en una

⁵³⁶ En este sentido dice el escritor Thomas Mann sobre su novela *La montaña mágica* que ésta se asemeja a una composición musical en que ya hay que conocerla para poder disfrutarla de veras. Cf. Thomas Mann, *Über mich selbst*, p. 79.

conciencia momentánea. Husserl incluso parece unirse a esta tesis cuando afirma que nuestra experiencia de un objeto temporal consiste en la serie de fases momentáneas en las que aparece la duración del objeto desde diferentes perspectivas temporales.⁵³⁷ Si esta duración ha de experimentarse como una multiplicidad y totalidad, sus partes han de experimentarse al mismo tiempo, lo cual lleva a pensar que la conciencia del tiempo tiene que ser temporalmente inextensa.

Sin embargo, el análisis que ya hemos llevado a cabo muestra que esta tesis es descriptivamente falsa. Como hemos visto, el fenómeno en que experimentamos una duración consiste en una multiplicidad de fases y en este sentido posee distensión temporal. La continuidad de fases en que aparece la duración es a la vez momentánea y temporalmente extensa. Las fases sucesivas aparecen en una serie de modos temporales, y así se hacen compatibles su simultaneidad momentánea y su multiplicidad temporal.

El mismo resultado se puede alcanzar si consideramos el modo en que percibimos la duración de un objeto. Entonces podemos constatar que la duración percibida no se compone de las fases sucesivas del objeto sin más, como percibidas ahora mismo, sino de estas fases *en tanto que las hemos percibido anteriormente*.⁵³⁸ Aparte de la fase presente, las fases de la duración se nos presentan como percibidas en fases más o menos pasadas de nuestra vivencia perceptiva. La duración del objeto se experimenta, pues, a través de una percepción temporalmente extensa: las fases del fenómeno perceptivo coexisten en una continuidad de diferentes grados de pasado.⁵³⁹ En este sentido, el análisis fenomenológico avala, pues, la tesis de Stern de que percibimos la duración del objeto a través de la extensión temporal de nuestra percepción.

Por otra parte, el carácter fluyente del fenómeno perceptivo confirma a su vez la tesis de Meinong. Como vimos, el propio Stern llegó a reconocer que las fases que componen el presente vivo aparecen en cada momento desde una perspectiva temporal diferente. Es decir, la multiplicidad de estas fases aparece siempre en una serie de modos temporales simultáneos y momentáneos que corresponden a un presente determinado. En este sentido, la extensión temporal y la simultaneidad momentánea no son incompatibles, por lo cual la oposición entre las tesis fundamentales de Stern y Meinong es sólo aparente.⁵⁴⁰ De este modo, Husserl logra reconciliar las posturas de ambos autores o, si se prefiere, muestra que su desacuerdo radica en una comprensión unilateral de la conciencia del tiempo.

Como fruto de sus análisis descriptivos, Husserl no sólo consigue resolver algunas importantes dificultades, sino que llega a descubrir un nuevo problema inquietante. ¿Cómo hay que entender la conciencia de las determinaciones temporales

⁵³⁷ Hua X, p. 227. De ahí que pueda afirmar Toine Kortooms (*Phenomenology of time*, p. 47) que la posición de Husserl es más cercana a la de Meinong que a la de Stern, a pesar de reconocer que las simpatías de Husserl están más bien del lado de Stern.

⁵³⁸ Hua X, p. 193. En mi opinión, este hecho de que nuestra conciencia del tiempo mundano consista en la conciencia de la duración de *nuestra percepción* del mundo (y no del tiempo del mundo sin más) es responsable de que Husserl caracterice el tema de las *Lecciones* no como la conciencia del tiempo sin más, sino como la conciencia *interna* del tiempo.

⁵³⁹ Cf. Hua X, p. 168 s. p. 202 s. y p. 206 s.

⁵⁴⁰ Cf. los textos 33 y 34 (Hua X, pp. 232 ss.), especialmente p. 235, ad 5).

de la percepción misma? El fenómeno perceptivo tiene su propia simultaneidad y sucesión. Por una parte, la autoconciencia momentánea del acto perceptivo parece tener que ser forzosamente temporalmente inextensa. Como Husserl no se detiene en los problemas obvios que plantea esa autoconciencia instantánea (¡y también fluyente!) de la que depende toda la “realidad” de la conciencia, aquí los vamos a dejar de lado.

Por otra parte, Husserl sí repara expresamente en el problema que plantea la *sucesión* de los estados momentáneos del fenómeno perceptivo. En primer lugar, cabe preguntarse si tenemos conciencia de esta sucesión, a lo cual Husserl responde de manera afirmativa. Sabemos de la modificación temporal en que las fases primero aparecen como presentes y luego como cada vez más hundidas en el pasado. En cada momento no sólo conocemos los modos temporales actuales de la serie de fases percibidas, sino también sabemos de la modificación temporal que han sufrido. Tenemos, por tanto, una conciencia de la sucesión de los estados momentáneos de la percepción temporal. Pero ¿cómo es eso posible? ¿No lleva a un regreso infinito?⁵⁴¹ Husserl se encuentra aquí, por primera vez, con el problema de cómo es posible la autoconciencia en que experimentamos el curso temporal de la conciencia.

En este punto termina el primer análisis husserliano de la correlación intencional entre el objeto temporal y la conciencia del tiempo. Los resultados de este análisis ahora han de aplicarse a la estructura interna de la conciencia del tiempo, cuyo marco general se estableció en la crítica a la teoría de Brentano. De esta manera, Husserl terminará la elaboración de su primera teoría fenomenológica de la conciencia del tiempo.

La estructura dual de la conciencia del tiempo

El esquema contenido-aprehensión

Ahora tenemos que volver sobre el problema -planteado en la discusión con Brentano- de cómo entender la estructura interna de la percepción temporal. Vimos que Husserl distinguía dos tipos de componentes de toda vivencia intencional, a saber, contenidos sensibles (o “primarios”) y aprehensiones. Los primeros son responsables del carácter intuitivo de una vivencia, los segundos de su referencia intencional a un objeto. Husserl planteó la cuestión de cómo entender la función de estos componentes en el caso de la conciencia del tiempo y sostuvo, en contra de Brentano, que las determinaciones temporales no pertenecen al contenido intuitivo de los fenómenos, sino que deben atribuirse a la aprehensión. Esta división de la conciencia del tiempo en dos componentes heterogéneos se suele llamar, siguiendo al propio Husserl, “el esquema contenido-aprehensión”.⁵⁴²

⁵⁴¹ Cf. Hua X, p. 236.

⁵⁴² Cf. Lecciones, p. 29, nota 1 y Hua X, p. 320. Traducimos la expresión “Schema Auffassungsinhalt-Auffassung” de manera abreviada por “esquema contenido-aprehensión”, en lugar de usar la traducción literal de A. Serrano “esquema contenido de aprehensión-aprehensión”. Sobre el papel de este modelo

En el análisis de la conciencia del tiempo, Husserl procura excluir de sus consideraciones todas las restantes aprehensiones para no complicar excesivamente las cosas. De ahí que Heidegger pueda decir en su “Advertencia previa del editor” que el tema central de las *Lecciones* “es el de la constitución temporal de un puro dato de sensación y el de la autoconstitución del ‘tiempo fenomenológico’ que está a la base de tal constitución (17)”. Desde luego, las aprehensiones que forman parte de la percepción de un proceso o evento no se reducen a aquellas que confieren al contenido intuitivo su sentido temporal. Más bien, ese contenido va unido a diferentes formas de aprehensión, por ejemplo, aquellas que corresponden a sus características espaciales, cualitativas, prácticas o culturales. Las aprehensiones temporales normalmente se adhieren a un contenido intuitivo que también es aprehendido de otras muchas formas.⁵⁴³ (Por ejemplo, no aprehendemos simplemente la duración de un dato acústico, sino de una canción o del ruido de la calle.) Sin embargo, Husserl quiere considerar exclusivamente la aprehensión de las diferencias temporales, por lo cual prefiere dejar de lado, en la medida de lo posible, todas las demás aprehensiones. De ahí que se centre en el estudio de la conciencia del tiempo de las sensaciones, haciendo abstracción de las aprehensiones que las hacen funcionar en las percepciones concretas.

Una segunda razón de este interés por las sensaciones es que Husserl quiere aclarar principalmente la conciencia *intuitiva* del tiempo, es decir, la percepción temporal. Por eso le parece conveniente centrarse en aquella forma (o parte) de la conciencia del tiempo en que la aprehensión temporal se une a un contenido intuitivo. El interés preferente por la temporalidad de las sensaciones no impide, pues, que el verdadero tema de las *Lecciones* sea la conciencia del tiempo *en general*, con el énfasis puesto en la percepción temporal. El estudio de la temporalidad de las sensaciones o los “puros datos sensoriales” tiene solamente una función metódica. Husserl no se interesa por la experiencia del tiempo de las sensaciones en tanto que tales (como sugiere la frase de Heidegger), sino en tanto que constituyen el caso más elemental y el núcleo de la percepción temporal.⁵⁴⁴ La limitación del análisis de la conciencia del

teórico en las *Lecciones*, cf. la introducción de Rudolf Boehm a *Husserliana* X, especialmente pp. XXXV ss. La publicación posterior de los *Manuscritos de Bernau* (Hua XXXIII), en varios de los cuales el esquema contenido-aprehensión nuevamente asume un papel importante, hace necesario revisar o cuando menos matizar algunas conclusiones de Boehm. No obstante, para el período después del curso de 1905 puede admitirse con Boehm que los análisis de Husserl llevan progresivamente a una superación (o al menos un abandono) del esquema contenido-aprehensión. En todo caso, Boehm indudablemente tiene razón al ver en este esquema el núcleo de la teoría originariamente expuesta en las lecciones de 1905 (véanse especialmente los textos 32 y 33 de Hua X, parte B).

⁵⁴³ Husserl distingue en el “contenido ingrediente” (“reeller Inhalt”) de la conciencia del tiempo el contenido sensible (“sinnlicher Inhalt”) del contenido de aprehensión (“Auffassungsinhalt”), pero ello le lleva enseguida a señalar la posibilidad de una intuición adecuada en que ambos “contenidos” coinciden. (Cf. *Husserliana* X, p. 54 s., ad 2) y 3).

⁵⁴⁴ En su advertencia introductoria, Heidegger quiere llamar la atención sobre la importancia del análisis de la conciencia del tiempo para la comprensión de la intencionalidad como estructura fundamental de toda experiencia sensible y la unidad fundamental entre intuición e intencionalidad. Sus afirmaciones - en sí mismas muy perspicaces - fácilmente hacen perder de vista que el tema de las *Lecciones* de Husserl es la experiencia del tiempo y la estructura temporal de la conciencia. Curiosamente, lo dicho por Heidegger desvía la atención del lector a la vez hacia un nivel más general y un nivel más específico. Por

tiempo a la conciencia del contenido sensible no sólo evita la confusión de la aprehensión temporal con las demás aprehensiones, sino que permite identificar el contenido intuitivo con el contenido temporal. De este modo ya no hace falta distinguir entre varios sentidos de “contenido” y “aprehensión”, lo cual simplifica considerablemente la exposición: la aprehensión puede asociarse siempre al tiempo, mientras que el contenido intuitivo puede entenderse como el contenido temporal por antonomasia.⁵⁴⁵

Con todo, este procedimiento abstractivo tiene varios inconvenientes. En primer lugar, parece dudoso que los contenidos sensibles de la percepción puedan existir separados de *todas* las aprehensiones no-temporales que se adhieren a ellos, por lo cual su consideración aislada tiene un carácter abstracto, artificial e incluso ficticio. En cualquier experiencia concreta, siempre nos encontramos en contacto con alguna realidad trascendente, aun si es la realidad de nuestra propia existencia personal.⁵⁴⁶ Las sensaciones o sentimientos se viven normalmente (y tal vez necesariamente) como presencia del mundo circundante o de nuestra propia realidad como seres humanos. Por ello, conviene entender los contenidos sensibles como una parte abstracta de fenómenos perceptivos (o imaginarios) concretos, sin asumir que sean independientes de cualquier referencia intencional a una realidad trascendente. Si las sensaciones se entienden así, tiene buen sentido hablar de una sensación sin tener en cuenta las aprehensiones que se unen a ella. Por ejemplo, podemos hablar de una sensación de azul “en abstracto”, sin especificar si forma parte de una percepción del cielo, del agua o de una pared pintada. Esta abstracción no nos obliga a sostener

un lado, Heidegger insiste en la importancia de las *Lecciones* para la comprensión de la intencionalidad en general (cf. 19); por otro lado, reduce el tema principal del libro al análisis de la constitución temporal de los datos sensoriales, sin indicar el papel de este análisis para la comprensión de la conciencia del tiempo en general.

⁵⁴⁵ En este sentido, Zahavi tiene razón en que Husserl escoge ejemplos como un sonido inmanente en lugar de objetos trascendentes como el pitido de una locomotora porque quiere aislar la dimensión temporal, y no porque quiera considerar la temporalidad de las vivencias en lugar de la temporalidad de los objetos. (Cf. D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, p. 74.) Con todo, hemos visto que el motivo inicial de Husserl para limitarse a la esfera inmanente es el de querer considerar la temporalidad tal como es un dato inmediato de nuestra percepción temporal, y al principio interpreta la duración fenoménica como la duración de las vivencias. Es verdad que posteriormente esta comprensión cambia, pero aun entonces Husserl se centra en los objetos inmanentes porque su temporalidad es perceptible de manera adecuada y constituye, como veremos más adelante, el núcleo intuitivo de la temporalidad trascendente en tanto que es experimentada por nosotros.

⁵⁴⁶ En este sentido afirma el propio Husserl, por ejemplo, que la evidencia de la percepción temporal entraña que el objeto acaba de ser percibido *por mí* (cf. Hua X, p. 191). Incluso si ese “yo” se entiende como mi yo fenomenológicamente reducido (lo cual desde luego no es el caso en la experiencia normal), la relación entre la sensación y nuestro yo no forma parte del contenido primario de una sensación. Aun si la conciencia inmediata de esta relación no es el rendimiento de una aprehensión, el yo siempre tiene un sentido que rebasa la autoconciencia particular que puede formar parte de la sensación. Es más, incluso si el yo se entiende tal como se experimenta (o se siente) en esa sensación misma, mi yo del que soy consciente en cualquier sensación es necesariamente un yo cuyo ser no se reduce a esa sensación particular.

que puede haber una sensación de azul que carezca de cualquier referencia al mundo y no sea sensación *de algo*.⁵⁴⁷

El segundo inconveniente de la limitación del análisis al tiempo del contenido sensible es que este procedimiento suscita la impresión de que la conciencia del tiempo siempre y necesariamente tiene una estructura dual y que el contenido del tiempo principalmente es consciente a través del contenido sensible. Precisamente la coincidencia de éste con el contenido temporal genera el peligro de identificar o confundir ambos contenidos. La limitación metódica del análisis a las sensaciones, si es mantenida de manera consecuente, incluso resulta inadecuada para el análisis de la conciencia del tiempo de las sensaciones mismas. Si ésta se considera sólo en la medida en que posee plenitud intuitiva, se deja de lado la memoria vacía (no-intuitiva) en la que desemboca y se convierte toda percepción temporal⁵⁴⁸ -incluso la de un puro dato sensible-. También los contenidos sensoriales finalmente son conscientes a través de aprehensiones (intenciones vacías) que los mantienen conscientes cuando ya se han desvanecido. Es más, estas aprehensiones no simplemente sustituyen los contenidos ya perdidos, sino que deben preceder al desvanecimiento del contenido sensible para que éste pueda seguir siendo consciente de manera vacía. De otro modo, la pérdida de contenido intuitivo no nos permitiría conservar el saber acerca del contenido perdido, y la transición continua entre una sensación y la memoria vacía de ella se volvería incomprensible. Por ello parece necesario asumir que la conciencia sensible es desde el principio una unidad entre contenido y aprehensión.

Por lo tanto, la identificación artificial del contenido del tiempo percibido con un contenido sensible hace perder de vista que ese contenido siempre es consciente como “relleno” de una aprehensión. Es la conciencia intuitiva misma la que se convierte gradualmente en conciencia vacía. Si se reduce abstractivamente la conciencia del contenido temporal a la presencia del contenido sensible, esta transición se vuelve incomprensible, ya que entonces se hace abstracción de que la conciencia intuitiva de este contenido ya es en sí misma una conciencia intencional, es decir, aprehensiva. Por más que la intención no exceda el contenido intuitivo y adopte la forma de una intuición adecuada, no deja de ser intención.⁵⁴⁹ Incluso en el caso de las sensaciones sería, pues, un malentendido pensar que la conciencia del contenido del tiempo se reduce a la presencia de un contenido sensible o intuitivo y que sólo la

⁵⁴⁷ Cabe recordar aquí que, en su *Refutación del idealismo*, G. E. Moore argumenta que toda sensación se refiere en sí misma a una cualidad que la trasciende, ilustrándolo precisamente con la sensación de azul, que no es azul ella misma, sino sensación *de* la cualidad “azul”. El *esse* del azul no coincide con su *percipi*, por el sentido del *percipi* mismo.

⁵⁴⁸ Cf. Hua X, p. 232, ad 5).

⁵⁴⁹ En la época de las *Investigaciones lógicas*, Husserl ya tiene perfectamente claro que la conciencia intuitiva es una conciencia intencional. En la VI Investigación lógica, analiza la conciencia intuitiva como la forma originaria de intencionalidad e intenta aclarar la relación entre intención y cumplimiento intuitivo. En principio, nada le es más ajeno a Husserl que reducir la conciencia intuitiva a la presencia de un puro dato sensible. No obstante, en la V Investigación lógica la sensación se presenta todavía como una forma de conciencia esencialmente no-intencional. (Cf. Hua IX/1, p. 406 ss.) Como veremos en el capítulo siguiente, Husserl mismo llegó a relativizar esta tesis en virtud del análisis de la conciencia del tiempo e incluso tuvo que reconocer que también la conciencia del contenido sensible ha de entenderse en términos de una conciencia intencional.

conciencia del carácter temporal es aprehensiva o intencional.⁵⁵⁰ En realidad, ni siquiera en este caso es posible establecer una equivalencia entre contenido sensible y contenido del tiempo y, por otra parte, entre aprehensión y carácter temporal. También en el análisis de la conciencia del contenido sensible, hay aprehensiones (no-temporales) que se unen al contenido. Hasta cierto punto, estas aprehensiones pueden dejarse de lado, pero no hay que asumir su ausencia. Aun así, un tal procedimiento corre el peligro de oscurecer la profunda *unidad* de la conciencia del tiempo en tanto que conciencia intencional. Esta conciencia se dirige de manera unitaria al contenido del tiempo y a sus determinaciones temporales. El peligro de escindir la unidad de la conciencia del tiempo en una falsa dualidad va a jugar un importante papel en las consideraciones de Husserl y finalmente llevará a una revisión crítica del esquema dual contenido-aprehensión como modelo de la conciencia del tiempo.

Una nueva forma de análisis fenomenológico

El análisis de la estructura interna de la conciencia del tiempo ya no es un análisis intencional. Es un análisis de la conciencia en su propia “realidad” como conciencia, y no en su relación intencional con una realidad diferente de ella.⁵⁵¹ La experiencia no se considera primariamente como experiencia *de su objeto*, en su correlación con éste, sino en su propia estructura y composición. Las vivencias ya no nos interesan en cuanto que nos hacen acceder a objetos de una clase determinada (en nuestro caso: objetos temporales), sino en y por sí mismas.

En el caso de la conciencia del tiempo, al menos tal como Husserl la concibe alrededor de 1905, este análisis no deja de tener el carácter de una reconstrucción teórica e hipotética que exige el abandono del terreno descriptivo. El contenido y la aprehensión no se distinguen simplemente tal y como se distinguen aquellos rasgos o propiedades que no se dejan separar en la realidad, v. gr. el color, la extensión y la figura, sino que se tratan como si realmente fueran pensables por separado y se conciben de manera diferente que las encontramos en el fenómeno. Cuando consideramos una mancha de color meramente en su índole cromática, sin interesarnos por su tamaño, no asumimos que el color sea inextenso; pero Husserl

⁵⁵⁰ En este sentido, la conciencia del tiempo muestra que la dualidad entre la conciencia sensible y la conciencia intencional, asumida por Husserl para los niveles superiores de la conciencia, es una dualidad relativa. (Cf. la introducción de Boehm a Hua X, pp. XXXII.) Husserl progresivamente se da cuenta de ello sólo después de 1905, por lo cual también tiene que revisar su enfoque de análisis de la conciencia del tiempo a partir de la división entre contenido sensible y aprehensión temporal. A mi parecer, este es el buen sentido en que cabe hablar de una “superación del esquema contenido-aprehensión”.

⁵⁵¹ Husserl designa la realidad de la conciencia con el término “reel” (en oposición a “real” que se emplea para la naturaleza física) y opone el análisis de la estructura interna de las vivencias al análisis intencional como un diferente tipo de análisis fenomenológico -“reelle Analyse” frente a “intentionale Analyse”-. (Cf. Hua X, p. 336 s. y 347 y los §§ 88 y 97 de *Ideas I.*) Este análisis sigue siendo fenomenológico porque las vivencias se consideran, al fin y al cabo, en su relación intencional con sus objetos, sólo que no es esta relación misma la que se estudia, sino la estructura interna de las vivencias en tanto que están correlacionadas con una u otra clase de objetos.

concibe los contenidos primarios como siendo “en realidad” temporalmente inextensos. Si el carácter temporal se atribuye a la aprehensión, los contenidos intuitivos que representan las partes sucesivas del objeto tienen que concebirse como existiendo al mismo tiempo, aunque -como ya decía Meinong- no son conscientes como simultáneos.⁵⁵²

El contenido sin la aprehensión que le confiere su carácter temporal es para nosotros una pura ficción abstracta, exactamente análoga a la ficción de un color inextenso -o incluso todavía más inconcebible-. No podemos imaginarnos el contenido primario sin su carácter temporal ni considerarlo con independencia de su función representativa, a fin de que se nos muestre como simultáneo y presente. Ni siquiera las aprehensiones temporales son un dato fenomenológico. No somos capaces de discernir esas “aprehensiones” como un componente (inseparable o abstracto) del fenómeno, sino que tan sólo encontramos una continuidad de *fases* en diferentes modos de pasado. Aunque en cierto modo estas fases, al ser conscientes como pasadas, “se aprehenden” como habiendo sido anteriormente menos pasadas y presentes, no encontramos ninguna aprehensión que sea responsable de su carácter de pasado mismo: lo único que la reflexión encuentra son contenidos (o datos intuitivos) que ya poseen diferencias temporales. Precisamente porque las aprehensiones constitutivas del carácter temporal no son un dato fenomenológico, sino una construcción teórica, pudo haber desacuerdo entre Brentano y Husserl acerca de la categoría a la que debe asignarse la conciencia de los caracteres temporales.⁵⁵³ Por la misma razón fue necesario que Husserl recurriera exclusivamente a argumentaciones *indirectas* -en lugar de análisis descriptivos- para atribuir las diferencias temporales a las aprehensiones. No sólo hay que decir que esta tesis no es fenomenológica, sino que incluso es anti-fenomenológica, en tanto que aquello que la descripción encuentra son precisamente diferencias temporales y nada más.⁵⁵⁴

Debido a su carácter hipotético o constructivo, el análisis de la estructura inmanente de la conciencia del tiempo tiene que dejarse guiar continuamente por la descripción fenomenológica. Para poder llevar a cabo este análisis, debemos aplicar el esquema contenido-aprehensión a los resultados anteriormente obtenidos a través del análisis intencional. Pues bien, vimos que la percepción temporal es un proceso cuyas fases momentáneas consisten cada una en el fenómeno de una continuidad de fases que aparecen en diferentes modos temporales. En este sentido, la conciencia del tiempo debe entenderse como una *doble continuidad*, a saber, una sucesión continua de fases momentáneas que consisten a su vez en un continuo.⁵⁵⁵ Vamos a llamar la continuidad sucesiva la “continuidad longitudinal” para distinguirla de la “continuidad

⁵⁵² Cf. Meinong, *Objetos de orden superior*, p. 451 y Hua X, p. 205, p. 322, etc.

⁵⁵³ En realidad, la tesis de Brentano es más “fenomenológica” que la de Husserl. Brentano, al menos, compagina la simultaneidad fenoménica con la diferencia temporal cuando considera los caracteres de pasado como caracteres presentes. La argumentación de Husserl contra Brentano parte de la misma falsa alternativa entre simultaneidad y extensión temporal que subyace a la polémica entre Stern y Meinong (y también a las consideraciones del propio Brentano). Al sacar las consecuencias de sus meditaciones sobre Meinong, Husserl no se da cuenta de que la tesis establecida contra Brentano ha perdido su fundamento.

⁵⁵⁴ Más tarde, esto ha sido reconocido por el propio Husserl, cf. especialmente Hua X, p. 323.

⁵⁵⁵ Cf. Hua X, p. 232, ad 6).

transversal” o simultánea de cada fase particular. Si concebimos esta última continuidad a partir del esquema contenido-aprehensión, resulta que se compone, por su parte, de dos continuos diferentes, a saber: un continuo de aprehensiones y otro de contenidos. La continuidad transversal de cada fenómeno momentáneo del tiempo tiene que consistir en una multiplicidad continua de contenidos intuitivos a la que se adhiere una continuidad de aprehensiones que los dotan de su sentido temporal.⁵⁵⁶

La cuestión es, por tanto, cómo han de entenderse, en primer lugar, la estructura de cada fase momentánea y, en segundo lugar, la continuidad sucesiva de estas fases. El primer problema afecta a la estructura *estática* o simultánea (continuidad transversal) y el segundo a la estructura *dinámica* (continuidad longitudinal) de la percepción temporal. Cada uno de estos problemas es a su vez doble, ya que se plantea tanto para el contenido como para la aprehensión, aunque cada componente de la percepción temporal debe entenderse siempre a partir de su relación y unidad con el otro.

La continuidad transversal de las fases momentáneas

En cada fase encontramos una continuidad de contenidos intuitivos que corresponde a la extensión temporal de lo percibido. El contenido intuitivo de la fase presente representa el contenido intuitivo de la duración que aparece en ella. La multiplicidad simultánea del contenido presente se aprehende como representando el contenido intuitivo de la duración percibida.⁵⁵⁷ Husserl concibe la continuidad transversal de la fase momentánea como una multiplicidad de *resonancias* (“Abklänge”, “Nachklänge”) o residuos de los contenidos sensibles anteriores.⁵⁵⁸ De manera correspondiente, las resonancias no se aprehenden como presentándonos el objeto directamente, sino a

⁵⁵⁶ Cf. Hua X, pp. 231 ad 3) y 4), 277 y 320.

⁵⁵⁷ Husserl normalmente usa el verbo “presentar” y el adjetivo o sustantivo “presentante” (“präsentierend”, “Präsentant”) exclusivamente para los contenidos que corresponden al instante presente (cf. Hua X, p. 214, 233 y 311; menos claro parece p. 223). En cambio, emplea el verbo “representar” (“repräsentieren”, cf. Hua X, p. 213) y el adjetivo o sustantivo “representante” (“repräsentierend”, “Repräsentant”, cf. Hua X, p. 228, 318, 322, 358, etc.) para todo el contenido que corresponde a las fases ya pasadas. No obstante, a menudo también describe la función de este contenido por medio del verbo “darstellen” (por ejemplo, p. 276 s. y p. 322) que es ambiguo y puede significar tanto “presentar” como “representar”.

⁵⁵⁸ En la época de las *Lecciones*, Husserl emplea el verbo “abklingen” (cf. Hua X, 31, 53, 311, etc.), mientras que el sustantivo “Abklang”, que es el término preferente de los manuscritos de Bernau, se usa sólo en pocas ocasiones (cf. Hua X, pp. 277, 295). En su lugar, Husserl a menudo emplea sustantivos parecidos como “Nachhall” (cf. Hua X, pp. 26, 63, 371) o “Nachklang” (Hua X, pp. 97, 280). Durante mucho tiempo, Husserl duda de si las resonancias han de considerarse fantasmas, contenidos sensoriales o un género propio de modificaciones (cf. Hua X, pp. 26 s.= *Lecciones*, p. 54 s., 178, 233 s., 280 s., 296 y 317 ss.). Al principio, influido por Brentano, Husserl parece concebir las resonancias como fantasmas. Después, en el tiempo de la teoría que estamos estudiando, equipara las resonancias a los contenidos sensoriales y atribuye la diferencia entre la intuición de lo presente y de lo pasado exclusivamente a la aprehensión (cf. Hua X, p. 311). Finalmente, Husserl llega a entender las resonancias como unas modificaciones *sui generis* que no son ni contenidos sensibles ni fantasmas. En la versión publicada de las *Lecciones*, se encuentra una mezcla de las dos últimas tesis y en ocasiones incluso algún eco de la primera (cf. por ejemplo, p. 69).

través de un presente anterior, es decir, no se aprehenden como contenidos sensibles de una presencia perceptiva originaria, sino como representantes de esos contenidos originarios. Las resonancias *representan* los contenidos originarios en el doble sentido de hacerlos aparecer y de sustituirlos.⁵⁵⁹

Pues bien, la función representativa de las resonancias no se limita a los contenidos originarios, sino que se extiende también a las resonancias anteriores, es decir, a su propio pasado como resonancias más recientes en que el mismo contenido aparecía como menos pasado. Vimos que en cada corte transversal del proceso perceptivo no sólo aparece una duración en diferentes modos de pasado, sino que también somos conscientes de los modos de aparecer de esa duración que corresponden a las perspectivas temporales anteriores. En este sentido hay que decir que cada resonancia no sólo representa un contenido sensible pasado, sino también la continuidad de las resonancias anteriores del mismo contenido. Cada resonancia actual no sólo representa, pues, el núcleo intuitivo de una fase anteriormente presente, sino también el de los sucesivos modos de aparecer de esa fase como más y más pasada. Aunque las resonancias “realmente” proceden de los contenidos originarios (o al menos son sus reproducciones), son las aprehensiones las que refieren cada resonancia a su correspondiente fase pasada, aprehendiéndola como representando el contenido sensible de esa fase. De este modo, las aprehensiones confieren a los contenidos su doble función representativa, dotándoles del sentido de representar el contenido intuitivo de la duración percibida, tal como ésta se muestra desde una determinada perspectiva temporal.

Pues bien, cada grado de pasado es en sí mismo continuación y modificación de los grados precedentes, por lo cual la aprehensión del grado de pasado actual es en sí misma también aprehensión de los grados anteriores. El que estos grados de pasado aparezcan como *anteriores* significa que aparecen como niveles de pasado ya superados. El grado de pasado actual se aprehende, pues, como superación de los grados previamente alcanzados. Por ello, con la continuidad de las fases recién pasadas se aprehende su devenir pasado: con el estado actual de la duración consciente, en su modo de aparecer momentáneo, se aprehende también la continuidad de sus modos de aparecer anteriormente atravesados. Puesto que la aprehensión de los grados de pasado ya superados es parte de la aprehensión como pasado, conviene hablar aquí de una aprehensión *doble*, pero no triple o múltiple.⁵⁶⁰ El pasado se aprehende como el presente que anteriormente fue y como el pasado que ahora es. La aprehensión es responsable, por un lado, de la identidad de las fases pasadas (como fases anteriormente presentes) y, por otro lado, es responsable de que el orden temporal fijo de estas fases siempre aparezca desde una perspectiva temporal determinada, la cual se muestra a sí misma como continuación de la serie de perspectivas temporales anteriores.

Aunque son las aprehensiones las que confieren a los contenidos la función de representar fases pasadas, esta representación intuitiva como tal es, desde luego, obra de los contenidos mismos. Las cualidades del objeto temporal aparecen de manera

⁵⁵⁹ Cf. Hua X, p. 276.

⁵⁶⁰ En este sentido Husserl, hablará más adelante de una *doble intencionalidad* o doble dirección intencional de la conciencia del tiempo. (Cf. *Lecciones*, § 39, pp. 101 ss. y apéndice VIII, pp. 139 ss.)

intuitiva a través del contenido representante. En cambio, las diferencias temporales no corresponden en el fenómeno a una diferencia en el contenido sensible, sino a una diferencia en el modo de aprehensión. El que un contenido sensible represente un contenido temporal más o menos pasado no es una característica de ese contenido como tal. Los mismos contenidos se aprehenden sucesivamente de manera diferente, primero como presentes y luego como más y más pasados. Estas aprehensiones siempre cambian, pero según una ley inmutable, de modo que sus cambios se compensan mutuamente y constituyen una forma fija. Por ello, la forma de la continuidad de las aprehensiones es la misma en cada corte transversal, mientras que el contenido aprehendido es siempre diferente. La forma del tiempo percibido consiste siempre en la misma continuidad de modos temporales que van del presente hacia el pasado.⁵⁶¹

La continuidad longitudinal: el proceso de la percepción temporal

a) La persistencia de las resonancias

Las resonancias sucesivas del mismo contenido originario no sólo se distinguen entre sí en cuanto a su función representativa. Aunque la distancia temporal con respecto al dato originario se manifiesta principalmente a través de las aprehensiones que relacionan las resonancias con los datos originarios, su mayor o menor “antigüedad” también repercute en el contenido intuitivo como tal. Los contenidos sensibles se desvanecen progresivamente, perdiendo viveza, claridad y diferenciación, lo cual lleva a una pérdida completa de plenitud intuitiva.⁵⁶² En virtud de este desvanecimiento, la continuidad simultánea de resonancias muestra una diferencia gradual que corresponde a la distancia temporal entre las respectivas impresiones originarias. Esta correspondencia hace pensar en la posibilidad de que los grados de desvanecimiento funcionen como “signos temporales” que nos indican la distancia temporal entre una resonancia y el pasado del que procede. Esta hipótesis, bastante popular entre los contemporáneos de Husserl, adquirirá cierta importancia en los *Manuscritos de Bernau*, pero exige que el desvanecimiento se conciba como una modificación *sui generis*.⁵⁶³ De otro modo no sería posible distinguir entre una sensación débil y la resonancia de una sensación más intensa. Sin embargo, al elaborar su primera teoría

⁵⁶¹ Cf. Hua X, pp. 292, 317, 373 s. y *Lecciones*, p. 53, pp. 96 ss. y pp. 137 ss.

⁵⁶² Cf. *Lecciones*, Hua X, pp. 26 y 311, 361 s., 366 s. Debo admitir que en todos estos lugares Husserl no describe la modificación de la conciencia intuitiva dentro del marco del esquema contenido-aprehensión. En cambio, una tal descripción se deja encontrar en los *Manuscritos de Bernau*, por ejemplo, en el texto 4, cf. pp. 65 ss., especialmente p. 74. Mi exposición no se limita a los textos tempranos que pertenecen al curso original de 1905, sino intenta presentar la primera teoría de Husserl desde un punto de vista sistemático.

⁵⁶³ Cf. Hua X, p. 160, Hua XXXIII, pp. 202, 250 y 252 s. Al comprender las resonancias como signos temporales, Husserl quiere dar cuenta de la posibilidad de una aprehensión *a posteriori* de los caracteres temporales de fases ya pasadas. La posibilidad de una tal aprehensión puede ser importante para evitar un regreso infinito, ya que permite separar el curso temporal de la conciencia del tiempo y la conciencia de este curso temporal.

Husserl asume que las resonancias no se distinguen esencialmente de los contenidos sensibles de fases presentes.⁵⁶⁴

A pesar de su diferencia con el dato originario, las resonancias *no son datos nuevos*, sino modificaciones de impresiones anteriores. No hay que confundir la permanencia de las resonancias con una producción continua de nuevos contenidos iguales que sustituyen los anteriores. Cuando una impresión se convierte en resonancia de sí misma, lo que permanece (aunque de manera modificada) es la impresión como tal, no su causa. La resonancia se aprehende como modificación del contenido sensible de una percepción pasada o, más bien, de una fase de ella. No es consciente como un contenido sensible nuevo, sino como un contenido sensible que ha permanecido como idénticamente el mismo.⁵⁶⁵ En la medida en que se conservan las percepciones (o fases de percepciones) pasadas, también tienen que conservarse sus contenidos sensibles. De otro modo, la resonancia tampoco sería resonancia *de la fase pasada de una percepción*. Más bien, sería un dato nuevo que no procedería de la percepción pasada, sino de la persistencia de sus causas.⁵⁶⁶ Sería una afección *nueva* y no la resonancia de una afección anterior, por más que esté objetivamente relacionada con esta afección o sus causas: la relación entre las dos afecciones sería parangonable a la relación entre un eco y un sonido pasado. Una tal proliferación de nuevos contenidos sensibles tampoco explicaría por qué las resonancias nuevas no se aprehenden como lo que son, como ocurre en el caso de post-imágenes o residuos sensibles en sentido ordinario.⁵⁶⁷ No se ve por qué las resonancias no entrarían en conflicto con las impresiones nuevas pertenecientes al mismo proceso, si ellas mismas fueran, en realidad, nuevas impresiones. En todo caso, la aprehensión de las resonancias como formando parte de una percepción anterior sería engañosa.

Si la conciencia del tiempo realmente ha de considerarse como la permanencia de una percepción anterior, y no como una experiencia nueva que de alguna manera remite a una experiencia pasada, las resonancias no pueden concebirse como contenidos sensibles nuevos que son individualmente diferentes de los anteriores. Pues bien, lo que permanece idéntico de un momento a otro, si no es un subsistente (un ser vivo o una cosa), consiste en *un estado*. Sólo en virtud de concebir las resonancias como estados permanentes se deja justificar, dentro del marco de esta

⁵⁶⁴ Cf. especialmente Hua X, pp. 311 y 319, donde Husserl hace explícita esta tesis para ponerla en cuestión.

⁵⁶⁵ Cf. Hua X, pp. 24 (= *Lecciones*, p. 52), 206, 282, 355 y Hua XXXIII, pp. 243 s. y 254.

⁵⁶⁶ Esta es una confusión en la que incurre, por ejemplo, W. James al querer explicar la persistencia de las impresiones pasadas a través de la persistencia de sus causas cerebrales, aunque reconoce los límites de una tal explicación (*Principles*, p. 635 s.). Tales causas sólo pueden producir impresiones nuevas, por más que éstas se dejen entender como el eco presente de otras impresiones pasadas. Ya en los textos tempranos, Husserl aclara que la persistencia del contenido sensible de una fase pasada no debe confundirse con el durar de una sensación, que consiste precisamente en un advenimiento continuo de impresiones nuevas. (cf. por ejemplo Hua X, p. 178 y el texto 26, especialmente p. 206 s.). Cf. también Hua XXXIII, 248, 254 ss., etc. No obstante, algunos pasajes también pueden interpretarse como si las resonancias se considerasen como datos nuevos, ya que Husserl a veces pone el énfasis en la diferencia entre la resonancia y el dato originario o en su función representativa y hasta sustitutoria (véanse por ejemplo, Hua X, p. 276 y Hua XXXIII, pp. 218 y 254). Incluso hay casos en que una tal interpretación parece ser correcta (cf. Hua X, p. 379).

⁵⁶⁷ Cf. Hua X, p. 311 s.

teoría, que las resonancias nos permitan una auténtica intuición de lo pasado y puedan tomarse por las percepciones anteriores mismas.⁵⁶⁸ Si las resonancias no son contenidos sensibles nuevos, sino contenidos que permanecen idénticamente los mismos, tienen que concebirse como *estados duraderos* de nuestra sensibilidad, si bien como estados que son compatibles entre sí, de modo que cada resonancia puede coexistir con las resonancias de las fases anteriores y siguientes. Esta es la gran diferencia con los estados en sentido ordinario cuya presencia excluye la de los anteriores y posteriores, precisamente porque estos estados se aprehenden necesariamente como presentes y se excluyen mutuamente como tales. De este modo, dos estados sensibles alternativos, por ejemplo, dos sensaciones acústicas o dos estados momentáneos del campo visual, no pueden coexistir de manera simultánea. En cambio, aprehendidos como sucesivos, son compatibles. Su incompatibilidad debe atribuirse, por consiguiente, a la aprehensión como presentes o, más en general, a la identidad de su modo de aprehensión temporal. Las impresiones que se convierten en resonancias son, por así decir, estados perceptivos momentáneos que, como tales, se conservan como estados permanentes. Al persistir, las resonancias siguen siendo partes “momentáneas” o “puntuales” de un continuo. Concretamente hablando, la serie de impresiones sucesivas se convierte en una continuidad simultánea de resonancias en la que cada parte se corresponde con una parte de la continuidad sucesiva de las impresiones. La continuidad de las resonancias se diferencia gradualmente en cuanto a su grado de desvanecimiento, y su presencia duradera se une a la modificación constante que es su desvanecimiento progresivo. El continuo entero de las resonancias se modifica al mismo ritmo, de modo que en cada nuevo presente las mismas resonancias aparecen como más desvanecidas que antes.⁵⁶⁹

La modificación del contenido sensible ha de concebirse, por tanto, al modo en que se modifica o transforma un mismo estado: cada resonancia continuamente se *transforma* o se convierte en la siguiente.⁵⁷⁰ Cada resonancia es en sí misma modificación de su dato originario y en este sentido es idéntica a ese dato. En cierto modo, las resonancias son las afecciones perceptivas mismas: los sucesivos estados perceptivos persisten y así se convierten en resonancias de las afecciones de que proceden. Las impresiones perceptivas permanecen aun cuando ya no constituyen la experiencia de nuestro contacto inmediato con la realidad, sino tan sólo la resonancia de este contacto. Y el mismo tipo de identidad se da entre una resonancia actual y todas las modificaciones anteriores de esta resonancia. He aquí, pues, un auténtico permanecer, en virtud del cual puede haber una genuina presencia intuitiva de nuestra experiencia pasada. De este modo las resonancias representan y a la vez encarnan su

⁵⁶⁸ Esta pretensión que alberga la percepción temporal en sí misma no sólo es reconocida por Husserl como tal, sino que Husserl desde sus manuscritos más tempranos siempre sostiene que la percepción temporal posee evidencia y nos manifiesta las fases pasadas mismas de nuestras vivencias. Cf. ya los textos 2 y 7 de Hua X (parte B), especialmente pp. 153 y 159.

⁵⁶⁹ Hua XXXIII, pp. 202, 239. Esta uniformidad de la modificación del contenido se desprende también de la unidad de la modificación de cada grupo de sensaciones momentáneas y de la unidad de la modificación de cada continuidad momentánea como un todo. Cf. *Lecciones*, pp. 54 y 101. En la medida en que la modificación de la conciencia del tiempo se entienda *también* como una modificación del contenido, la unidad o isocronía de esta modificación forzosamente es propia del desvanecimiento.

⁵⁷⁰ Cf. Hua XXXIII, pp. 243, 247 y 250.

propio pasado como impresiones: representan la impresión perceptiva pasada, siendo esta impresión misma, pero convertida en resonancia.⁵⁷¹

La cuestión espinosa -repetidamente planteada por Husserl⁵⁷²- de si la sucesión de las resonancias puede ser “percibida” en la reflexión puede responderse de manera afirmativa en tanto que las modificaciones anteriores de cada fase son conscientes en las siguientes.⁵⁷³ Incluso sabemos de la diferencia de plenitud intuitiva entre una resonancia desvanecida y la impresión correspondiente: la conciencia vacía que queda de la plenitud perdida nos da cuenta de ésta. Sin embargo, no puede haber una percepción de la serie de resonancias sucesivas al modo en que experimentamos una sucesión de impresiones (y de las fases presentes del objeto), ya que para cada impresión siempre hay sólo una única resonancia actual. Como vimos, no puede haber varias resonancias simultáneas de la misma impresión ni “resonancias de resonancias”: cada resonancia es al mismo tiempo resonancia de la impresión y de las resonancias anteriores. El grado de desvanecimiento actual no sólo refleja la distancia temporal con el dato originario, sino también la distancia temporal con las resonancias menos desvanecidas. No obstante, lo que sí puede haber son nuevas modificaciones (y tal vez “resonancias”) de las fases de una *reflexión* que se dirige a las resonancias sucesivas. De esta manera, la serie de las resonancias puede ser percibida “indirectamente” a través de la percepción temporal inherente a nuestro acto reflexivo. Aunque no puede haber una multiplicidad de resonancias simultáneas que representen las resonancias sucesivas de una misma impresión, sí puede haber una serie simultánea de modificaciones de las fases sucesivas de una reflexión en la que percibimos la serie de esas resonancias.⁵⁷⁴ Las fases de nuestra percepción reflexiva de las resonancias producen una nueva serie de modificaciones que no son resonancias de segundo orden, sino modificaciones de nuestra percepción de las resonancias anteriormente habidas. Aun si las modificaciones del acto reflexivo incluyeran una nueva serie de resonancias, éstas no serían resonancias de resonancias, sino resonancias de nuestra percepción interna *de* las resonancias sucesivas.

b) La continuidad sucesiva de las aprehensiones

La modificación continua de la aprehensión temporal es responsable de que la duración del objeto aparezca siempre en una orientación temporal diferente: las mismas fases se aprehenden como más y más hundidas en el pasado. Al igual que ocurre con la modificación de los contenidos, la modificación de las aprehensiones no consiste en un aflujo de nuevas aprehensiones que sustituyen a las anteriores, sino en una modificación continua de las aprehensiones ya existentes: son las aprehensiones anteriores mismas las que se transforman en las posteriores. Ello requiere, desde

⁵⁷¹ Cf. Hua X, p. 160.

⁵⁷² Cf. Hua X, pp. 178, 206 s., Hua XXXIII, p. 245, etc.

⁵⁷³ Cf. Hua XXXIII, p. 254 y especialmente p. 256.

⁵⁷⁴ Como veremos en el capítulo siguiente, este pensamiento es independiente del marco teórico del esquema contenido-aprehensión y de la concepción de la percepción temporal a través de la permanencia de un contenido sensible.

luego, algún tipo de identidad permanente. Por ello, también la aprehensión debe comprenderse como un estado permanente de la conciencia, si bien como un estado que, al permanecer, se modifica sin cesar. La aprehensión no es, desde luego, un estado pasivo en el sentido de una afección, pero sí el estado de una actividad. También una actividad se convierte en un estado persistente que se conversa sin tener que iniciarse siempre de nuevo. Por ejemplo, un movimiento corpóreo no cesa sin más si no es continuamente renovado, sino que más bien hace falta un esfuerzo nuevo para interrumpirlo: dentro de ciertos límites, el movimiento se convierte en un estado inerte que no puede cesar en un solo instante. De modo análogo, también la permanencia de la aprehensión puede entenderse como la permanencia de una actividad nuestra en el sentido de un estado dinámico -no en el sentido de un proceso, ya que un proceso no puede permanecer-. Sin embargo, hay que subrayar que ese estado constituye una actividad absolutamente *sui generis* en tanto que no está en nuestra mano y no puede cesar. La modificación aprehensiva debe equipararse, en este respecto, más bien a un “estar movido” que a un “moverse”.

Al igual que un estado de movimiento, tampoco la actividad aprehensiva tiene que empezar siempre de nuevo, sino que consiste en la persistencia de un estado ya existente. En este sentido, Husserl habla de una “conservación de la intención” a través de sus modificaciones y señala que las percepciones previas (o fases previas del proceso perceptivo) “se conservan” cuando advienen nuevas percepciones (o nuevas fases).⁵⁷⁵ Y después de hablar del “cambio continuo de las aprehensiones” que acompaña una sucesión de los contenidos “A, B y C”, Husserl declara explícitamente que “la aprehensión de A no se vuelve pasada (‘vergeht nicht’) en el momento A, sino que ‘se hunde’; continuamente se añade aprehensión a aprehensión.”⁵⁷⁶ Por tanto, la modificación de las aprehensiones debe entenderse como modificación de una aprehensión ya existente. Al igual que toda modificación en sentido habitual, también esta modificación es propia de algo que se modifica y persiste a través de ella. La aprehensión temporal no desaparece y se sustituye por otra (lo cual significaría una ruptura de la continuidad), sino que se convierte en la aprehensión siguiente.

Pues bien, ¿cómo ha de entenderse esta modificación? Acabamos de ver que el estado persistente de la actividad aprehensiva no es un estado de permanencia, sino de cambio.⁵⁷⁷ La permanencia de la aprehensión consiste en un seguir modificándose, es decir, en una modificación permanente e incluso inmutable. La persistencia de la aprehensión temporal sólo es posible como permanencia de la modificación aprehensiva. Cada nueva modificación de la aprehensión es en sí misma continuación y persistencia de la actividad aprehensiva anterior. Al hablar aquí de persistencia e identidad, hay que añadir en seguida que la persistencia de la aprehensión temporal consiste precisamente en una alteración. La persistencia no consiste en un no ser

⁵⁷⁵ Hua X, pp. 192 y 202.

⁵⁷⁶ Hua X, p. 101 s.

⁵⁷⁷ En lo siguiente, nos apoyamos en el análisis de los estados de cambio que hemos realizado en la primera parte de este trabajo, cap. 3. Véase especialmente la sección titulada *El carácter fluyente de la existencia*.

afectado por el cambio, sino en que es una y la misma aprehensión la que se modifica en la aprehensión siguiente y sigue modificándose de manera permanente.⁵⁷⁸

En virtud de que cada modificación nueva se añade a la serie de las anteriores, la modificación de la aprehensión temporal es a la vez aprehensión de esta modificación misma. Por ello, la conciencia del tiempo puede tener la propiedad paradójica de ser también conciencia de su propio curso temporal.⁵⁷⁹ Cada nuevo modo de aprehensión es en sí mismo continuación y modificación de los anteriores. Cada aprehensión contiene en sí la serie total de las aprehensiones previas: “No es ya que en la dirección longitudinal del flujo a cada retención <conciencia de una fase como recién pasada> previa le llegue el relevo de una nueva, y ello de forma incesante. Más bien cada retención posterior no es mera modificación continuada que nace de la impresión originaria, sino modificación continuada de todas las modificaciones incesantes previas del mismo punto inaugural (52).” Lo mismo vale para toda la continuidad transversal de los modos de aprehensión temporal. Cada aprehensión precedente sirve como punto de partida para una aprehensión nueva: el modo de aparecer de la duración percibida que corresponde a la fase anterior se aprehende como el pasado de un nuevo presente.⁵⁸⁰ Por ello, cada fase particular primero se aprehende como presente, luego como el pasado de este presente y luego como el pasado de este pasado, etc. Así es posible que en cada presente no sólo seamos conscientes de una continuidad de fases en diferentes modos temporales, sino también del curso temporal de las modificaciones anteriores: “El núcleo sensible -el fenómeno sin aprehensión- es 'ahora' y acaba de ser y ha sido un poco antes, etc. En este ahora existe a la vez la retención del ahora pasado en todos los grados de la duración consciente. Cada ahora pasado acoge retencionalmente en sí todos los grados anteriores (133).”⁵⁸¹

De esta manera, la continuidad de las resonancias se aprehende en cada momento como representando las mismas fases del objeto como más hundidas en el pasado y conserva el recuerdo fresco de su hundimiento progresivo. Aunque las resonancias pasadas del mismo contenido sensible no pueden conservarse, sí se conservan las aprehensiones. La aprehensión -es decir, la intencionalidad- es responsable de que podamos referir las resonancias a sus impresiones originarias y a

⁵⁷⁸ Por desgracia, Husserl nunca aclara expresamente cómo debe entenderse la *continuidad* de la modificación del contenido y de la aprehensión (o la continuidad de la modificación de la conciencia del tiempo como un todo), pero sus textos normalmente implican que esta continuidad entraña una cierta identidad o persistencia y no consiste en una reproducción modificada de toda la conciencia anterior (como en los fotogramas de una película o en un folioscopio). Es decir, la modificación de la aprehensión no debe entenderse como una *sustitución* continua de aprehensiones y contenidos por otras aprehensiones y contenidos nuevos e individualmente diferentes. Ello se muestra también en el frecuente empleo de pronombres reflexivos, como en la última frase de Hua X: “Sólo intencionalidad puede modificarse en intencionalidad.” Sin embargo, en este mismo manuscrito importantísimo (el texto 54 de Hua X, B) Husserl efectivamente describe la retención como una “reproducción continua” de la impresión originaria, y también habla de que cada continuidad momentánea (o transversal) de retenciones es una “reproducción” de la continuidad anterior (cf. Hua X, p 379).

⁵⁷⁹ Cf. *Lecciones*, p. 101 s. y Hua X, pp. 117 ss., 119, 327 y p. 378 s.

⁵⁸⁰ Cf. *Lecciones*, p. 101.

⁵⁸¹ De momento conviene entender por “retención” simplemente la aprehensión de algo como recién pasado.

las resonancias anteriores. Por ello, podemos experimentar en el presente la duración recién pasada del objeto y el curso de las fases anteriores de nuestra conciencia perceptiva.

Capítulo 6: Duración e identidad

El objeto intencional y el ámbito de la fenomenología

Hemos visto que Husserl inicialmente concibe el ámbito de la fenomenología como el de las vivencias y afirma que el acceso a la relación intencional se gana a través de una exclusión metódica del objeto. Sin embargo, la discusión con Meinong se centra en buena medida en un análisis de la estructura temporal de los objetos, la cual constituye el hilo conductor del estudio de la conciencia del tiempo. Ésta no se aborda partiendo de un análisis descriptivo de las vivencias, como lo exigirían las consideraciones metódicas de Husserl, sino a partir de su correlación con los objetos temporales. En lugar de aclarar el acceso cognoscitivo a éstos a través de un estudio de las vivencias, se aclara la estructura de las vivencias a través de un análisis descriptivo de sus objetos. Y es precisamente este nuevo enfoque el que hizo posible que, al decir de Husserl, los esfuerzos dedicados a la comprensión de la conciencia del tiempo finalmente tuvieran un resultado.⁵⁸²

No es casualidad que fue justamente Meinong quien llevó a Husserl a conceder al objeto una función directriz. Cuando Meinong escribió el ensayo *Sobre objetos de orden superior y su relación con la percepción interna*, ya había llegado a considerar el objeto como una dimensión propia del análisis intencional.⁵⁸³ Para él era natural plantear la pregunta por la conciencia del tiempo a partir del objeto, pero no para Husserl. Desde la posición de las *Investigaciones lógicas*, es difícilmente comprensible por qué el objeto intencional puede ser un punto de partida para el análisis fenomenológico.

Es verdad que los discípulos tempranos de Husserl (pertenecientes al círculo de Gotinga alrededor de Reinach y Scheler) entendían por fenomenología principalmente

⁵⁸² En *Ideas I*, Husserl afirma que fue en 1905 -es decir, en los textos en torno a la discusión con Meinong- cuando sus esfuerzos por aclarar la conciencia del tiempo, “que durante mucho tiempo habían quedado sin resultado, en lo esencial llegaron al término” (cf. Boehm, Hua X, p. XXXI).

⁵⁸³ En las *Investigaciones lógicas*, Husserl se había negado a sacar esta consecuencia para salvaguardar la realidad independiente y trascendente del objeto. En el momento en que se le concede un *status* ontológico propio al término intencional, los objetos intencionales corren el peligro de convertirse en un nuevo tipo de entidades y su identidad con objetos reales resulta problemática. En la medida en que el objeto intencional es idéntico a un objeto trascendente, Husserl piensa que su estudio no puede formar parte del análisis de la intencionalidad. El objeto intencional no es ninguna entidad propia en tanto que objeto de mi vivencia, sino que es el objeto real mismo, v. gr. un objeto espacial (cf. Hua XIX/1, p. 439). Sin embargo, al considerar el objeto como parte de la relación intencional, Meinong se ve obligado a pagar el precio de afirmar un ser del objeto como correlato intencional que no coincide con el ser del objeto sin más. (Véase Meinong, *Über Gegenstandstheorie*, § 3 y § 4, GA II, pp. 488 ss., especialmente p. 490 y p. 492.) De hecho, sólo la identificación inversa del objeto sin más con el objeto intencional puede superar esta escisión y las aporías a que lleva. Una exposición concisa de las diferentes posibilidades de interpretar el objeto intencional y del camino que lleva a la superación de la dualidad entre el objeto intencional y el objeto sin más -pese a reconocer el *status* propio del objeto intencional como correlato de la conciencia- puede encontrarse en A. Serrano de Haro, *Fenomenología y ontología*, pp. 222 ss.

un estudio de la estructura de los objetos intencionales y que el propio Husserl quiso dar razón de la posibilidad de un tal estudio en las *Investigaciones lógicas*. En esta obra, Husserl mostró que las vivencias nos proporcionan un conocimiento inmediato de sus objetos que entraña también un conocimiento de las estructuras universales de éstos. Al extender el concepto de intuición al conocimiento de las estructuras universales o esenciales y mostrar la diferencia irreductible entre las vivencias y sus objetos, Husserl volvió a abrir la posibilidad de una filosofía que reflexionara directamente sobre los diversos ámbitos de la realidad. De ahí que los seguidores tempranos de Husserl vieran en la intencionalidad principalmente el *medio* que abre el acceso a una meditación filosófica sobre los objetos. Para ellos, la fenomenología estudiaba principalmente los objetos que se muestran, y no su mostrarse.

No obstante, a diferencia de sus seguidores, Husserl entendía la fenomenología principalmente como el análisis de la intencionalidad misma, la cual fue para él, como dice Heidegger en su advertencia introductoria, el “problema central” y no un “lema (17)” o la puerta de entrada a una filosofía que volvía a “las cosas mismas”.⁵⁸⁴ Por ello, la fenomenología seguía siendo para Husserl principalmente una forma de “psicología descriptiva (25)” que aborda los problemas de la “teoría del conocimiento (25)”, tal como ya la había concebido en las *Investigaciones lógicas*. Lo radicalmente novedoso en la discusión con Meinong no es, pues, que los objetos intencionales se vuelvan tema del análisis, sino que su estudio adquiere una función decisiva para el análisis intencional *de las vivencias*. El análisis de la estructura de los objetos no se considera como fin en sí mismo ni se aborda desde un interés ontológico, sino que llega a formar parte de la propia “teoría del conocimiento” entendida como teoría de la intencionalidad.

En su discusión con Meinong, Husserl descubre que el objeto intencional es susceptible de un análisis descriptivo y que este análisis nos permite conocer la estructura correlativa de nuestras vivencias. En lugar de acceder al objeto desde la vivencia, como le parecería natural a Husserl, se accede a la vivencia desde el objeto. La intencionalidad, cuya dirección va de la vivencia al objeto, se estudia en la dirección inversa, accediendo a la relación de la vivencia con el objeto a partir del modo en que el objeto intencional corresponde a la vivencia. En principio, esta necesidad de estudiar las vivencias a partir de sus objetos nos es perfectamente familiar y es una condición de todo análisis reflexivo. Precisamente porque la vivencia se dirige al objeto y no a sí misma, tenemos que volver sobre la vivencia a partir de su objeto. La novedad radical no es la necesidad de este retorno reflexivo, sino el que su punto de partida no sea el objeto sin más, sino el objeto tal y como es el correlato de la vivencia. Es esta consideración del objeto *como correlato intencional* la que nos hace acceder a la estructura correlativa de la vivencia y a la correlación intencional.

Pues bien, la importancia de esta posibilidad de considerar el objeto intencional en su correlación con la vivencia no se limita a la innovación metódica de enfocar la

⁵⁸⁴ Es probable que el propio Husserl no entendiera su famoso lema de “ir a las cosas mismas” como exhortación a un estudio de las cosas como tales, sino de nuestro conocimiento de ellas. No obstante, la manera más obvia de comprender esa máxima es, sin duda, la interpretación que de ella hicieron los pensadores del círculo de Gotinga. Las diferentes interpretaciones de la vuelta a las cosas mismas son características para la diferente manera de comprender la fenomenología.

intencionalidad a partir del objeto. Considerado como correlato de unas u otras vivencias, el objeto intencional puede tener propiedades de un nuevo tipo, a saber, propiedades relacionales. La diferencia entre ambos tipos de propiedades no consiste en que una vivencia atribuya al objeto una propiedad que éste no posee o que el objeto es experimentado de una manera que no corresponde a su ser real: no es simplemente la diferencia entre el objeto tal como es realmente y tal como es según la vivencia. Hay propiedades que afectan precisamente al modo en que el objeto es experimentado o mentado por nosotros, y estas propiedades pueden estar en una correlación necesaria con la estructura de determinadas formas de vivencias. Por ejemplo, un árbol puede ser visto desde una perspectiva determinada, y un mismo evento puede ser esperado, vivido como presente o recordado. Estas propiedades que el objeto posee como correlato intencional de unas vivencias determinadas son propiedades auténticas. Como hemos dicho, son propiedades relacionales, pero de un tipo particular: no es lo mismo decir que el objeto está cerca o lejos, que es pasado o futuro, y decir que *aparece* o se experimenta como estando en una tal relación con nosotros. El objeto “tal como es experimentado” constituye, pues, una dimensión propia del análisis que no forma parte de la consideración del objeto “tal como es”.

Husserl descubre esta diferencia en un caso concreto a propósito de la relación temporal entre la percepción y el objeto percibido. De acuerdo con nuestro saber objetivo, Meinong comprende la simultaneidad entre la percepción y lo percibido como una simultaneidad meramente aproximada, e inicialmente este también había sido el punto de vista del propio Husserl.⁵⁸⁵ Sin embargo, Husserl pronto advierte que si el objeto se toma con el sentido que tiene según la percepción misma, sus fases son *estrictamente* simultáneas a las fases correspondientes de la vivencia perceptiva. La “simultaneidad fenoménica” entre objeto y conciencia debe distinguirse, por tanto, de la “simultaneidad objetiva”.⁵⁸⁶ Eventualmente incluso puede haber una discrepancia enorme entre la simultaneidad perceptiva y la no-simultaneidad real, como cuando vemos una estrella que “en realidad” ha dejado de existir hace muchos milenios.⁵⁸⁷

La simultaneidad entre la percepción y su objeto es una estructura necesaria de su correlación intencional: el tiempo del objeto percibido no puede ser otro que el de la percepción. Esta simultaneidad no es una propiedad que la vivencia erróneamente atribuye al objeto, como en el caso de un error o una ilusión perceptiva, sino una propiedad que el objeto posee realmente en tanto que correlato de la vivencia perceptiva. Las determinaciones temporales con las que percibimos un objeto efectivamente son propiedades *del objeto* y no del modo en que la vivencia lo mienta o de nuestras creencias o convicciones.

A su manera, también Meinong advierte esta coincidencia estricta y necesaria del tiempo de la percepción con el tiempo de lo percibido, pero la confunde con la simultaneidad entre lo representado y la representación. La simultaneidad entre la percepción y el objeto percibido no consiste simplemente en que el objeto “existe” como correlato de una vivencia cuando existe la vivencia, ni antes ni después. Por

⁵⁸⁵ Cf. Meinong, *Objetos de orden superior*, p. 445 s. y Husserl, Hua X (B, nº 29), p. 225.

⁵⁸⁶ Hua X, p. 226. En otro texto de la misma época, Husserl ya había advertido esa simultaneidad estricta de manera independiente. Cf. Hua X (B, Nº 18), p. 181. Véase también Hua X (B, Nº 39), p. 274.

⁵⁸⁷ Cf. Hua X (B, Nº 41), p. 288.

ejemplo, Julio César es simultáneo a mis reflexiones sobre la historia romana en tanto que es el correlato de estas reflexiones. Esta “existencia” del objeto como correlato intencional de una vivencia -su ser-objeto de ella- es la que Meinong llama su pseudoexistencia.⁵⁸⁸ Sin embargo, este no es el sentido en que el objeto percibido aparece necesariamente como simultáneo a la percepción. Un evento se percibe como ocurriendo ahora y no meramente como siendo percibido ahora. Lo percibido aparece como simultáneo a la percepción en el mismo sentido que lo recordado aparece como anterior y lo esperado como posterior a ella. La simultaneidad entre la percepción y lo percibido no debe confundirse, por tanto, con aquel sentido impropio de simultaneidad en que cabe decir que lo recordado es simultáneo al recordar y lo esperado a la espera.

A estas luces se muestra, pues, que las propiedades que tiene el objeto en tanto que correlato intencional siguen siendo propiedades del objeto y pertenecen al contenido descriptivo de la relación intencional. En este sentido, deben incluirse en el ámbito de la fenomenología. Por más que nuestra experiencia no nos muestre el objeto “como es en realidad”, el objeto experimentado como tal es un dato inmediato, y en el caso de la percepción no sólo es el correlato de una vivencia cualquiera, sino que se experimenta como estando presente “en carne y hueso”. Incluso la posibilidad de una *discrepancia* entre el ser real del objeto y su ser como correlato de una vivencia se debe a que el ser del objeto es experimentado siempre en su correlación con la conciencia.⁵⁸⁹ Entonces, ¿cómo no considerar el objeto intencional como una dimensión propia del análisis fenomenológico?

Con todo, también dentro del marco teórico de las *Investigaciones lógicas*, hay un caso en que resulta necesario incluir el objeto intencional en el ámbito fenomenológico, a saber, cuando ese objeto es la vivencia intencional misma o parte de ella. Las vivencias sólo pueden ser el tema del análisis fenomenológico en la medida en que son objetos de la percepción interna y de la reflexión. Husserl da cuenta de la posibilidad del estudio de estos objetos por un carácter excepcional de las vivencias que es su *inmanencia*. Por lo tanto, los demás objetos no se excluyen en virtud de ser *objetos*, sino en virtud de ser trascendentes. Según Husserl, la esfera de la conciencia es accesible a una descripción fenomenológica en cuanto que el objeto inmanente coincide con el fenómeno que lo manifiesta. En cambio, los objetos trascendentes no son fenómenos y no pueden ser conocidos a través de un análisis descriptivo de la intencionalidad. Dado que el objeto inmanente forma parte de la conciencia, en este caso se suprime, al parecer, la oposición entre el objeto y la conciencia. Estudiar objetos inmanentes todavía es estudiar la conciencia: al convertir las vivencias en objetos, todavía estamos estudiando vivencias. Según el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, la reflexión fenomenológica sólo hace explícita la presencia de las vivencias en la autoconciencia inmediata. La reflexión fenomenológica consiste en una intuición

⁵⁸⁸ *Objetos*, p. 442 s.

⁵⁸⁹ La verdad como adecuación debe concebirse, por consiguiente, como una relación entre los correlatos de las vivencias, mientras que Husserl la había interpretado en las *Investigaciones lógicas* como una relación entre las vivencias mismas, a saber, como la identidad de sentido entre una intención vacía y la intuición correspondiente. Por ejemplo, una afirmación se revela como verdadera si se confirma por la percepción correspondiente. (Cf. Hua XIX/2, p. 651.)

adecuada en la que nuestras vivencias se nos presentan en su realidad propia, de tal manera que la conciencia intencional coincide plenamente con la presencia intuitiva del objeto.

Sin embargo, esta coincidencia de la conciencia con su objeto es relativa. La distinción entre las vivencias y su presencia en la autoconciencia sólo se deja evitar si se hace abstracción de que las vivencias consisten en procesos temporales que se experimentan en la conciencia interna del tiempo. Cuando se levanta el “silencio sepulcral” reinante sobre la estructura temporal de la conciencia en las *Investigaciones lógicas*⁵⁹⁰, la autoconciencia ya no puede entenderse como una mera identidad o coincidencia entre la conciencia y su objeto. Una vivencia consiste en un transcurso temporal que es consciente de diferentes maneras, a través de diferentes modos de aparecer sucesivos. Lejos de ser idénticas a la conciencia en la que aparecen, las vivencias que estudia la fenomenología se experimentan desde diferentes perspectivas temporales. Las vivencias no coinciden con la conciencia interna, sino que aparecen en ella de diferentes maneras, y su unidad e identidad es relativa a una multiplicidad de modos de aparecer. Es decir, al igual que los objetos espaciales, también los objetos inmanentes *se escorzan*.

La fenomenología tiene que habérselas, pues, al menos con ese tipo peculiar de objetos que son las vivencias y sus partes. También los objetos inmanentes se distinguen de la conciencia en la que aparecen y tienen una identidad y unidad que se opone a la multiplicidad de sus modos de aparecer. Por ello, Husserl se ve obligado a esclarecer la estructura de estos objetos y su relación con la conciencia. Los objetos inmanentes tienen, además, un interés especial en tanto que el tiempo de los procesos mundanos se nos manifiesta a través del tiempo inmanente de nuestras vivencias. El tiempo que percibimos, recordamos o anticipamos es primariamente el de nuestra propia vida consciente. Por ello, los objetos inmanentes son, en cierto modo, los objetos temporales por antonomasia.⁵⁹¹

¿Cuál es, pues, la estructura temporal de los objetos inmanentes? Para abordar esta cuestión, hay que partir de la comprensión ya alcanzada de la estructura de un objeto temporal. La distinción de Husserl entre las dos formas fundamentales de procesos nos permite establecer una diferencia entre objetos temporales simples y complejos. Los objetos temporales simples son aquellos cuya existencia tiene la forma de un proceso de permanencia o de cambio continuo. Por otra parte, los objetos temporales complejos son aquellos cuya existencia consiste en un proceso complejo o en varios procesos sucesivos que constituyen una unidad de orden superior. A estas luces se muestra que un objeto temporal como una melodía es un objeto temporal complejo y que la distinción de Meinong entre objetos temporalmente distribuidos y

⁵⁹⁰ Cf. la cita de la introducción originaria al curso de 1905 en *Lecciones*, p. 14 (reproducida por A. Serrano siguiendo a R. Boehm en Hua X, p. XVI).

⁵⁹¹ En un sentido parecido Kant afirma que el tiempo es la forma del sentido interno y que el tiempo de los objetos externos aparece a través del tiempo de nuestras representaciones de ellos. Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 34, B 50-51.

no-distribuidos no permite diferenciar entre objetos temporales simples y complejos.⁵⁹²

Pues bien, los dos tipos de procesos y objetos temporales simples se caracterizan por el modo en que una “materia temporal” ocupa su tiempo: esta materia o bien es siempre la misma o varía de manera continua y uniforme. Vimos que en su crítica a Meinong, Husserl todavía no consiguió dar cuenta de la relación entre el tiempo y su contenido. Ello se debe principalmente a que Husserl reducía la identidad del contenido temporal a una mera igualdad. Pero todo proceso de permanencia es llevado a cabo por *algo* que permanece idéntico, y todo proceso de cambio es el proceso de *algo* que cambia y subiste a través del cambio. Un proceso no sólo consiste en un contenido que llena el tiempo al modo de una serie de *estados* de cosas, sino que necesariamente es propio de las *cosas* que sucesivamente se encuentran en estos estados: no puede haber un proceso que no se lleve a cabo por un “portador” o “sustrato”, es decir, por lo que clásicamente se llama una “sustancia” o “cosa”.⁵⁹³ Pues bien, ¿consiste también la duración de la conciencia en el durar de un sustrato idéntico? ¿Cómo hay que entender un tal sustrato en la esfera inmanente? ¿En qué consiste nuestra experiencia de ese sustrato y de su duración? En particular, ¿cómo se manifiesta su identidad? He aquí las preguntas principales sobre las que Husserl medita en el manuscrito de Seefeld.

*El objeto inmanente como sustrato idéntico: el manuscrito de Seefeld*⁵⁹⁴

En el manuscrito de Seefeld, Husserl se da cuenta de que la distinción entre la forma y la materia del tiempo es insuficiente porque no permite comprender cómo un objeto temporal puede permanecer idéntico. Si el contenido del tiempo se individúa por sus determinaciones temporales, no puede ser individualmente idéntico en tiempos diferentes: únicamente puede ser idéntico en cuanto a su especie. Por ello, en su discusión con Meinong, Husserl concibe la identidad de la materia del tiempo como

⁵⁹² Meinong no se había percatado de esta diferencia porque los objetos temporales ya eran de por sí un tipo de objetos complejos y precisamente por serlo formaban parte del tema de sus ensayos. Por eso, Meinong sólo distingue entre objetos simples y objetos fundados sin más, pero dentro de la clase de los objetos *temporales* (o temporalmente distribuidos) no distingue entre objetos simples y complejos.

⁵⁹³ Cf. *Lecciones* (apéndice XI), pp. 149 ss. y Hua X (B, Nº 35), 245, 248 s. Véanse también los textos 36-38 para el término “sustrato” y el texto 39 para el término “cosa”.

⁵⁹⁴ De los cuatro textos reunidos bajo el título “Los manuscritos de Seefeld sobre individuación”, probablemente sólo el primero (Hua X, B, Nº 35) fue escrito en Seefeld en el año 1905. (Véanse los textos Nº 35-38 de la parte B de Hua X y la observación de Bernet a la nota 1 de la p. 103 de su edición.) Los otros tres textos, que Bernet fecha en 1917, ofrecen reflexiones posteriores sobre ese manuscrito. Puesto que uno de mis fines es reconstruir el desarrollo cronológico del pensamiento de Husserl, me atengo principalmente al manuscrito original de Seefeld de 1905, es decir, al texto 35. En las citas de los tres apéndices posteriores (Hua X, B, nº 36-38) y del texto 39 (de 1907 o 1909) que guarda una continuidad temática con el manuscrito de Seefeld, siempre indicaré entre paréntesis el número del texto para que se sepa que el pasaje en cuestión no fue escrito en 1905.

una identidad atemporal e ideal.⁵⁹⁵ Sin embargo, la localización en el tiempo no es lo que confiere su identidad al objeto temporal, ya que entonces no podría permanecer idéntico a través del tiempo. Una tal identidad permanente no sólo es propia de los objetos que existen en el tiempo cósmico, sino también de los objetos inmanentes. Como ya lo observa Hume, un contenido de conciencia se experimenta como *individualmente el mismo* a lo largo de su duración. Según Hume, esta experiencia incluso es el origen de nuestra noción de identidad individual.⁵⁹⁶

Sin embargo, esta identidad individual afirmada por Hume parece difícilmente compatible con la multiplicidad del contenido de una duración percibida. Hume entiende esta multiplicidad como meramente ficticia, sosteniendo que la diferencia temporal se transfiere a los estados de reposo o permanencia en virtud de su simultaneidad con algún proceso de cambio. Según Hume, el presente único y uniforme de un estado permanente se divide así en la multiplicidad de los presentes sucesivos del cambio. Aunque esta explicación se remonta hasta Aristóteles y ciertamente contiene algo de verdadero, en el caso del tiempo percibido la mayor o menor duración constituye una diferencia en los fenómenos mismos. Puesto que el contenido de este tiempo es en sí mismo contenido *de una extensión temporal*, es decir, de una multiplicidad de fases individualmente diferentes, ¿cómo sostener entonces con Hume que no difiere individualmente de un momento a otro? Parece evidente que la duración de un fenómeno es parte del fenómeno mismo, aun si no cambia y con independencia de su simultaneidad con otros fenómenos. Aun cuando un fenómeno dura sin cambiar, sus fases difieren en cuanto a sus modos temporales y forman así una multiplicidad. Como lo admite el propio Hume, diferentes partes de la duración de un objeto idéntico son múltiples, y en el caso de la esfera inmanente su diversidad no es una ficción, sino un dato inmediato. Por ejemplo, la mayor o menor duración de un sonido -reducido al fenómeno auditivo correspondiente- introduce una diferencia y multiplicidad descriptiva en el sonido, y el contenido de sus fases sucesivas, aun si fuera completamente igual, nunca es dos veces idénticamente el mismo.

Al parecer, Hume no advierte esta diferencia individual de las fases de toda duración consciente porque no distingue entre los objetos intencionales y las apariencias o fenómenos en que se experimentan. Lo dicho por él es perfectamente correcto para la duración de los objetos percibidos y sus estados, pero no para la duración de las apariencias en que se nos muestran. Como ya lo pone de relieve Aristóteles, las fases de la duración de un estado permanente no constituyen una multiplicidad. Un tal estado no es afectado por el pasar del tiempo: no tiene que renovarse en cada momento, ya que existe al modo de un presente que no se altera ni pasa. Es decir, el modo de existencia temporal -o más bien atemporal- de la permanencia consiste en un *nunc stans*, es decir, en un presente uno e idéntico que es el fundamento de la identidad de su contenido. Por ello, los estados permanentes existen, por así decir, al margen del tiempo.⁵⁹⁷ Dado que su presente permanece

⁵⁹⁵ Cf. Hua X, p. 221 s.

⁵⁹⁶ Cf. Hume, *A Treatise of Human Nature*, libro I, parte I, sección II, p. 251 s.

⁵⁹⁷ Sin embargo, la permanencia de ese presente se une a la permanente posibilidad de cesar. Esta posibilidad permite considerar su permanencia como un acontecer positivo cuya duración se deja dividir

siempre el mismo y no muestra una multiplicidad interna, su duración sólo se deja dividir desde un punto de vista externo a través de la simultaneidad de este presente con los presentes sucesivos de un proceso de cambio.⁵⁹⁸ Por otra parte, nuestra *percepción* de un estado duradero sí es un proceso cuyo presente es continuamente diferente: los presentes de nuestra experiencia de un objeto permanente constituyen una multiplicidad temporal.

Como hemos visto, nuestra percepción temporal no es un proceso de cambio en sentido usual, pero en otro sentido todavía más radical. Es la simultaneidad con este “cambio” singular de la conciencia del tiempo la que *temporaliza* los estados permanentes en tanto que son percibidos por nosotros.⁵⁹⁹ Por tanto, en la medida en que los contenidos de la conciencia (v. gr. las sensaciones) son inseparables de la conciencia que tenemos de ellos, se extienden necesariamente en el tiempo y su presente es continuamente diferente, por lo cual no pueden permanecer idénticos de un momento a otro. En el caso del tiempo trascendente del mundo, la identidad permanente no es propia del contenido del tiempo, sino de aquello que subsiste en el presente. Corisco en el Liceo no es idéntico a Corisco en el mercado, pero el hombre Corisco es idéntico en tanto que sucesivamente está presente en ambos lugares diferentes. Lo que posee esa identidad individual no es un contenido del tiempo -un evento-, sino una cosa.⁶⁰⁰ En el ámbito de la conciencia, la existencia individual es indisociable de su tiempo, ya que la conciencia existe al modo de un proceso. Por ello, la identidad individual de las vivencias y sus partes sólo es posible como identidad localizada en el tiempo, es decir, como identidad del contenido de un tiempo determinado. Esta vinculación de la conciencia al tiempo parece excluir en este ámbito toda subsistencia y toda identidad individual entre contenidos de tiempos diferentes.⁶⁰¹

Por esta razón, Husserl inicialmente limita la identidad del contenido de la duración percibida a una identidad específica e ideal.⁶⁰² Sin embargo, posiblemente a través de la lectura de Hume, Husserl se da cuenta de que una tal identidad es propia también de los objetos temporales inmanentes, tal como son conscientes en nuestra experiencia inmediata.⁶⁰³ Un objeto temporal no es primariamente un proceso, sino

en la serie simultánea de presentes de un cambio posible. Sin embargo, el presente de un estado permanente sólo puede adquirir una duración en virtud de su simultaneidad con algún proceso de cambio, ya que no posee en sí mismo multiplicidad temporal alguna: aunque siempre puede terminar, es siempre el mismo presente. Sobre esta simultaneidad, véase arriba el apartado *Tiempo y reposo* de la segunda parte.

⁵⁹⁸ Cf. Aristóteles, *Física*, IV, 11, 218b21-219a8 y 219a31 - 219b1.

⁵⁹⁹ Esta sería, pues, la manera en que la tesis de Aristóteles y Hume se aplica a la esfera inmanente.

⁶⁰⁰ Cf. Aristóteles, *Física*, 219b18-23.

⁶⁰¹ Compárese mi ensayo *Die Anschauung des Werdens*, p. 165 s., especialmente las notas 11 y 12. Como se verá, la noción de “sustancia fenomenológica” ya no me parece contradictoria, aunque pienso que hay una diferencia radical entre la sustancia en sentido usual y la sustancia en la esfera inmanente.

⁶⁰² Cf. Hua X, p. 221 s. y el breve titubeo de Husserl en el manuscrito de Seefeld, Hua X, p. 245.

⁶⁰³ Parece bastante probable que Husserl escribiera el manuscrito de Seefeld bajo la influencia de Hume. En una nota de su ejemplar alemán del *Tratado sobre la naturaleza humana*, nuestro autor se remite al manuscrito de Seefeld, afirmando haber aclarado ahí la noción de identidad permanente y anota la referencia al pasaje de Hume en su propio manuscrito. (Cf. la nota 1 en Hua X, p. 241.) Además, Husserl se refiere expresamente a Hume en una reflexión posterior sobre este manuscrito (Hua X, nº 36,

aquello que lleva a cabo un proceso. Los objetos temporales inmanentes no constituyen ninguna excepción a la regla de que toda duración consiste en el durar de algo. Los fenómenos de la esfera inmanente no sólo pueden persistir, sino que es su persistencia a través de la cual experimentamos la identidad permanente de los objetos trascendentes.

En el manuscrito de Seefeld, Husserl pone de relieve que la identidad permanente también es propia de los objetos inmanentes.⁶⁰⁴ Estos objetos se obtienen por medio de reducir los objetos trascendentes a los fenómenos en que se nos muestran. Si vemos un objeto espacial, por ejemplo un botellín de cerveza, podemos limitarnos a considerar el aspecto del botellín, dejando de lado todo lo que no pertenezca a su apariencia intuitiva. Entonces obtenemos un objeto inmanente que se experimenta en una percepción adecuada, de modo que el objeto coincide con el contenido intuitivo de nuestra percepción. El botellín es uno y el mismo, sus apariencias son múltiples y diversas. Podemos distinguir esas apariencias y fijarnos en cada una de ellas por separado. Entonces encontramos que cada fenómeno o apariencia posee una identidad a lo largo de su duración. El fenómeno del botellín puede permanecer idénticamente el mismo durante un lapso de tiempo.⁶⁰⁵ Al igual que el botellín mismo, cualquier aspecto suyo es una unidad permanente y en este sentido un objeto idéntico. También los objetos inmanentes se experimentan, pues, como unidades que son idénticas de un tiempo a otro. Podemos experimentar su identidad en una percepción adecuada, excluyendo todo lo que trasciende el fenómeno o la apariencia. La identidad permanente de ciertos objetos forma parte, por tanto, de la esfera fenomenológica.⁶⁰⁶

La mancha coloreada en mi campo visual que aprehendo como aspecto del botellín se experimenta como permaneciendo idénticamente la misma. Esta identidad no es la identidad ideal de una especie, v. gr. la especie de manchas visuales de ese matiz del color marrón que poseen la misma extensión y figura, sino su identidad *individual*. El aspecto del botellín dura en el mismo sentido que el botellín: la duración del fenómeno no se distingue de la duración de una cosa. El color visual es individualmente el mismo a lo largo de toda su duración. Es cierto que la identidad del contenido de las diferentes partes de esta duración es una identidad específica, es decir, una *igualdad*, y no una identidad individual. (Por eso podemos distinguir sus diferentes partes junto con sus respectivos contenidos.) Sin embargo, a través de esta diferencia se manifiesta una identidad individual.⁶⁰⁷ Las fases de la duración del fenómeno no son simplemente diferentes, sino que consisten en diferentes fases *de algo idéntico*. Su diferencia se une inseparablemente a una identidad. Toda duración lo

p. 256). Otro indicio de una inspiración humeana parece ser el vínculo que Husserl establece con el problema de la identidad personal (Hua X, p. 245). Hume niega esa identidad precisamente sobre la base de la ausencia de un contenido de conciencia permanente que podría identificarse con la persona. (Cf. Hume, *op. cit.*, parte IV, sección VI, pp. 299 ss.) Además, parece haber una relación entre el intento husserliano de aportar un fundamento fenomenológico a la noción de sustancia y la crítica humeana a esta noción. (Ibid., parte I, sección VI, p. 63 s.)

⁶⁰⁴ El camino que lleva a este descubrimiento puede apreciarse en Hua X, p. 239 ss.

⁶⁰⁵ Cf. Hua X, p. 238 s. y p. 241.

⁶⁰⁶ Cf. *Lecciones* (apéndice XI), pp. 149 ss., Hua X, p. 237 s. y (nº 39) p. 272.

⁶⁰⁷ Cf. Hua X (nº 36, p. 257 s.)

es de algo que dura, manteniendo su identidad de un momento a otro. Por otra parte, todo lo que dura tiene un ser que difiere y se multiplica a lo largo del tiempo.⁶⁰⁸ Esta singular unidad de identidad y diferencia, singularidad y multiplicidad, permite un doble punto de vista.⁶⁰⁹ Es posible considerar el contenido de la duración como diferente en cada fase, en tanto que forma una unidad inseparable con sus determinaciones temporales.⁶¹⁰ Por otra parte, podemos fijarnos en su identidad de una fase a otra. Es decir, podemos estar dirigidos o bien a la identidad de aquello que dura o a la diferencia de las fases de su duración.

El color idéntico es el color que dura. La mancha de color en el campo visual aparece en una multiplicidad de modos temporales como individualmente idéntica. El color de todas las fases de la duración es individualmente el mismo: es un color idéntico que *se extiende* a lo largo de la duración del fenómeno cromático.⁶¹¹ Con independencia de su duración efectiva, el fenómeno es en sí mismo un sustrato que puede permanecer. El objeto inmanente *subsiste* como algo idéntico de una fase a otra. El aspecto del botellín sólo posee una duración en tanto que tiene el carácter de un sustrato que puede ser idéntico en fases diferentes. Ese sustrato idéntico puede descomponerse en la serie de los sustratos de las diferentes partes de su duración.⁶¹² Incluso si dividimos la duración del fenómeno en fases momentáneas, cada fase tiene su “sustrato momentáneo”.⁶¹³ El contenido de cada fase es en sí mismo un sustrato que dura, por poco tiempo que sea. Por ello, hablar de sustratos momentáneos sólo es una abstracción, ya que la existencia de un sustrato es su persistencia.

Husserl intenta elucidar la identidad individual del sustrato a través de la distinción entre materia y forma del tiempo. El tiempo inmanente o fenomenológico puede llenarse con diferentes contenidos, pero en cada fase sólo puede llenarse por un solo contenido de la misma especie, a no ser que concurra también la extensión espacial como segundo “principio de individuación”. En este caso, la diferencia de lugar hace posible la coexistencia de contenidos temporales de la misma especie.⁶¹⁴ El contenido de la duración de un sustrato idéntico o bien es siempre igual o difiere de manera continua, es decir, consiste en la materia temporal de un proceso de permanencia o de cambio continuo. Puesto que la multiplicidad del contenido corresponde a la multiplicidad del tiempo, el sustrato idéntico de una duración no es el contenido de ésta, lo cual se ve con especial claridad en el caso del cambio continuo. Aunque un tal cambio posee un sustrato idéntico, la materia temporal de sus diferentes fases ni siquiera es idéntica en cuanto a su especie, es decir, ni siquiera es igual. Por lo tanto, el objeto inmanente no es el contenido -en sí mismo múltiple- de su duración.⁶¹⁵

⁶⁰⁸ Cf. Hua X (nº 37), p. 260.

⁶⁰⁹ Cf. Hua X (nº 37), p. 259.

⁶¹⁰ Cf. Hua X, p. 243 y (nº 36), p. 259.

⁶¹¹ Cf. Hua X pp. 239, 241, (nº 36), pp. 246 y 257 s.

⁶¹² Cf. Hua X, p. 248 s. y (nº 36) p. 256 s.

⁶¹³ Cf. Hua X., p. 249.

⁶¹⁴ Ibid., p. 251 s.

⁶¹⁵ Hua X (nº 36), p. 258.

Hay que aclarar, por ende, cómo es posible que experimentemos la identidad del sustrato a través de la multiplicidad temporal de sus fases. Esta identidad se manifiesta a través de la *continuidad*. La continuidad del contenido de una duración equivale a la identidad de su sustrato.⁶¹⁶ Éste se mantiene idéntico al durar de un presente a otro. Es la identidad permanente *del* presente a través de su flujo la que hace posible la identidad permanente de *lo* presente. Mientras algo permanece en el presente, sigue siendo idénticamente lo mismo. Esta identidad permanente da lugar a la continuidad del contenido del tiempo: la permanencia continua en el presente es la transición continua de un presente a otro. La continuidad temporal es, pues, la continuidad de la permanencia, la cual entraña la identidad. La continuidad temporal consiste en la transición de un presente a otro, y esta transición equivale a la identidad de aquello que la lleva a cabo. Continuidad temporal es permanencia y ésta es identidad.

Por ello, sería un malentendido preguntar cuál es la garantía de que en lugar de una identidad permanente no estamos ante el surgimiento continuo de nuevos contenidos temporales que son iguales a los anteriores. A este malentendido nos induce el lenguaje cuando hablamos de “los” presentes sucesivos, tratándolos como si fueran separables. No hay nada que separe la existencia posterior de la existencia anterior: es una misma existencia la que se encuentra en una transición continua. No es posible separar las partes de esta continuidad. Cuando se pregunta por qué no sería posible que la continuidad temporal consistiera en una serie de individuos momentáneos iguales, se introduce subrepticamente una ruptura en la continuidad, como si sus partes fueran separables. En el caso de una continuidad espacial, v. gr. una mancha de color, es posible y necesario que las partes de la extensión sean individualmente diferentes. Sin embargo, toda transición de un lugar a otro requiere la identidad de aquello que se mueve. Del mismo modo, los contenidos de una duración son diferentes en tanto que pertenecen a fases diferentes. Pero en tanto que haya una continuidad entre estos contenidos, su continuidad significa una transición de una fase a otra, es decir, de un presente a otro, y esta transición entraña la identidad de aquello que permanece a través de los presentes sucesivos. La continuidad temporal sólo es posible como permanencia continua en el presente. La transición continua de un presente a otro equivale a la identidad porque es inseparable de la identidad permanente del presente mismo. Al igual que la continuidad *del* presente no admite una ruptura, la permanencia continua de *lo* presente conlleva su unidad y su identidad individual.

Pues bien, la continuidad temporal también puede adoptar la forma de un *cambio* continuo. También esta continuidad nos manifiesta una identidad permanente: la continuidad del cambio consiste en una conversión de lo anterior en lo posterior y así conlleva una identidad. Cuando el fenómeno del botellín cambia continuamente de color y de forma, estamos ante un cambio de ese fenómeno individual. Es el aspecto anterior del botellín el que se convierte en el posterior: el aspecto posterior no es un fenómeno nuevo, sino una modificación del fenómeno anterior. Esta transformación entraña una identidad individual. El fenómeno se transforma: la identidad individual es

⁶¹⁶ Hua X, p. 241 s.

aquí propia de lo cualitativamente diferente como tal. Al igual que en la transformación en sentido habitual, la continuidad de esa transformación significa que lo posterior procede de lo anterior, y esta procedencia significa una identidad individual.

Esta identidad ciertamente *no* es la identidad de una sustancia en sentido aristotélico, entendida como lo que subyace al cambio y se mantiene más acá o por debajo de éste, sino justamente aquella identidad de lo diferente como tal que se halla en el centro del pensamiento de Heráclito. Husserl se encuentra aquí, de improviso, con las estructuras del cambio que descubrió Heráclito, tales como la unidad entre cambio y permanencia y la unidad entre lo que permanece idéntico y lo que se vuelve diferente.⁶¹⁷ Lo que permanece idéntico no es ni una “x” subyacente al cambio ni tampoco una determinación cualitativa. No hay aquí ninguna diferencia entre aquello que difiere a lo largo del cambio y el sustrato de éste: el permanecer coincide con el cambiar. El cambio continuo no consiste en el intercambio de un color por otro en un sustrato que no es el color y que permanece el mismo (como en el caso del cambio discontinuo), sino en una transformación que sufre el color como tal. Cuando un color rojo en mi campo visual deviene naranja, es *ese color rojo* el que se convierte gradualmente en aquel color naranja individual, y no simplemente un portador del color (v. gr. la extensión). Por supuesto, el sustrato del cambio -aquello que lo sufre- tampoco es la índole cualitativa. Como Husserl dice, el color rojo como *quale* o especie no deviene el color naranja.⁶¹⁸ La continuidad del cambio significa, pues, la identidad individual de lo cambiante, entendido como aquello mismo que se transforma. Lo mismo cabe decir para las demás formas de cambio, como cuando el aspecto del botellín se desplaza en mi campo visual o aumenta o disminuye su tamaño.⁶¹⁹ Es el aspecto individual del botellín el que se desplaza o que deviene más grande o más pequeño.

En virtud de la equivalencia entre la continuidad de un proceso y la identidad de su sustrato, la *ruptura* de la continuidad es incompatible con la identidad, ya que lo posterior entonces no procede de lo anterior y su presencia no es la continuación de una presencia previa. Cuando la continuidad se rompe, el proceso anterior se *interrumpe* por un proceso nuevo. Del mismo modo que, en el ámbito de la conciencia, la unidad e identidad del proceso corresponde a la unidad e identidad individual de su sustrato, la diversidad de los procesos entraña la diversidad de sus sustratos. La interrupción que da lugar a esa diversidad no consiste, por tanto, en que un mismo proceso se continúe con un salto. Un salto es incompatible con la identidad individual. Esta ruptura sólo puede evitarse cuando la unidad del proceso se mantiene a través de una continuidad adicional que unifica los dos términos del salto tendiendo el puente

⁶¹⁷ Por ello, tal vez no es afortunado que Husserl haga uso de los términos “sustrato” y “sustancia” que tienen su sentido dentro de la concepción aristotélica del cambio. Husserl no tiene más remedio que aplicar las nociones aristotélicas, ya que no dispone de otro marco teórico más adecuado. No pertenece a los pocos pensadores para los cuales la concepción aristotélica de la identidad a través del tiempo no va de suyo y que toman en serio el pensamiento de Heráclito. Si fuera menester una prueba, el uso que Husserl hace del término “río heraclíteo” demuestra que recibe su interpretación de Heráclito de la mano de la tradición platónica, entendiéndole como el filósofo del *panta rhei* (cf. Hua X, p. 349).

⁶¹⁸ Cf. Hua X, p. 245.

⁶¹⁹ Ibid., pp. 249 y 252.

del uno al otro. En el caso del salto en sentido literal, el movimiento por el aire continúa el movimiento por la tierra, de modo que el espacio del aire permite la transición continua entre las dos partes de la trayectoria interrumpida. De ahí que el móvil pueda mantener su identidad individual y la continuidad de su movimiento. En cambio, dos procesos y sus sustratos que no se unen por una transición continua son *eo ipso* individualmente diferentes. En este caso, el segundo proceso no continúa el primero, sino que lo interrumpe, de modo que su sustrato se pone en el lugar del sustrato del proceso anterior. Según Husserl, una ruptura de la continuidad eventualmente puede ser compatible con la identidad del sustrato si otras propiedades suyas mantienen la continuidad. Por ejemplo, un salto entre dos colores puede ser compatible con una identidad permanente de la extensión.⁶²⁰ Mas donde la distancia de los dos extremos separados por el salto no se atraviesa de manera continua, la identidad individual resulta imposible. Al menos los sustratos parciales -las notas- cuyo cambio es discontinuo son individualmente diferentes.

El que se hable de un salto o hiato significa, sin embargo, que haya una continuidad que media entre los dos procesos, y precisamente por eso decimos que el segundo proceso “se pone en el lugar” o sustituye el primero y que el sustrato del uno reemplaza el sustrato del otro. Esta continuidad es la del tiempo y eventualmente la del espacio. Por lo demás, debe haber una unidad del género que es precisamente el fundamento de la rivalidad e incompatibilidad individual de los sustratos sucesivos.⁶²¹ La discontinuidad significa justamente la interrupción de la presencia de un individuo por la llegada a la presencia de otro, de modo que la duración del individuo anterior se interrumpe por el comienzo de una duración nueva. Husserl distingue entre tres tipos de saltos que corresponden a las diferentes combinaciones posibles entre dos duraciones sucesivas: el salto puede darse o bien entre dos duraciones uniformes o entre dos procesos de cambio o entre un proceso de cambio y uno de permanencia.⁶²²

A estas reflexiones de Husserl sobre los saltos cabe añadir que un salto en la esfera inmanente difiere esencialmente de un salto entre dos procesos mundanos en cuanto que conlleva una transición entre la existencia y la no-existencia. Es más, aunque los sustratos de los procesos mundanos también son susceptibles de una transición entre el ser y el no-ser, esta transición difiere radicalmente en los sustratos inmanentes y las sustancias en el sentido de la tradición aristotélica. Cuando una sustancia deja de existir, al menos subsiste su materia: el fin de su existencia no consiste en una aniquilación completa, sino en una transformación.⁶²³ Y algo análogo cabe decir de la diferencia entre la generación de una sustancia nueva y el surgimiento de los sustratos inmanentes, el cual no consiste en una producción a partir de otras cosas ya existentes (como sus “causas materiales”), sino, como Husserl dice, en una “*genesis spontanea* (120)”. En principio cabría objetar que si por sustrato de un proceso se entiende un accidente, esta diferencia deja de ser tal. Pero Husserl siempre asimila los fenómenos a las cosas o sustancias y no a sus estados o modos, si bien

⁶²⁰ Ibid., p. 244. Este es precisamente el fundamento fenomenológico del modelo aristotélico del cambio, entendido como la *sustitución* de un accidente por otro en un sustrato que permanece idéntico.

⁶²¹ Ibid., p. 251 s.

⁶²² Ibid., p. 248.

⁶²³ Compárense las consideraciones clásicas de Aristóteles en *De generatione et corruptione*, I, cap. 4.

considera sus propiedades particulares como sustratos en un sentido derivado. Como veremos, Husserl no distingue el sustrato inmanente de sus notas, sino que afirma que el ser del sustrato se despliega *en* sus diversas propiedades. Además, no considera la cualidad como una propiedad accidental del sustrato inmanente, sino como constitutiva de su carácter sustancial.⁶²⁴

Para entender esta posibilidad de la génesis y aniquilación de un sustrato, hay que tener en cuenta que los “sustratos” de los que estamos hablando en la esfera inmanente son fenómenos y no cosas. Es perfectamente inteligible que el aspecto que presenta un objeto pueda durar como idénticamente el mismo y que, por otra parte, al interrumpirse pueda desaparecer y sustituirse por otro fenómeno nuevo y diferente. Durante el tiempo de su presencia, un aspecto permanece idéntico. En cambio, una vez interrumpido, tiene que surgir de nuevo y ya no será individualmente el mismo, sino otro aspecto igual. Como vimos, un fenómeno necesariamente existe como un sustrato permanente, por breve que sea su duración.⁶²⁵ Un aspecto puramente instantáneo es intrínsecamente imposible. Una fase aislada sólo es posible como parte de una duración, y toda duración es propia de algo que dura, es decir, de un individuo que permanece idéntico de un presente a otro.⁶²⁶ Husserl distingue entre duraciones momentáneas (“*Momentandauern*”) y trechos de tiempo, pero considera también las duraciones momentáneas como pequeñas magnitudes temporales concretas.⁶²⁷ Puesto que el fenómeno dura, su existencia no consiste en un surgir siempre de nuevo. Sin embargo, el fenómeno es tal que su duración puede terminar en todo momento. El presente de su existencia no alberga ningún *connatus essendi* que de por sí le permitiría continuar su duración de manera indefinida. Un sonido que dura es idéntico mientras dure, pero su presencia es en sí misma pasajera y no posee el poder de mantenerse por sí misma. La existencia del fenómeno requiere ser mantenida y renovada continuamente: su permanencia es un acontecimiento siempre nuevo, no un estado inerte y autosuficiente.

Aunque la continuidad del fenómeno equivale a su identidad, eventualmente puede haber una aprehensión de identidad a pesar de la interrupción del sustrato inmanente, por ejemplo, cuando parpadeamos o cerramos los ojos y los volvemos a abrir. Entonces el nuevo fenómeno se aprehende como continuación del fenómeno anterior: el nuevo sustrato se identifica con el anterior como si fueran dos partes de una duración continua. Ello es posible, sobre todo, porque los dos fenómenos manifiestan efectivamente una duración permanente, a saber, aquella de una misma realidad percibida. En sentido estricto, hay *dos* fenómenos sucesivos y no un fenómeno continuo, pero las duraciones de los fenómenos sucesivos iguales se aprehenden como si pertenecieran a una misma duración continua. Los fenómenos diferentes se aprehenden como perteneciendo a una continuidad posible en que se manifiesta una misma duración continua. Puesto que esta duración se aprehende como idénticamente la misma, su continuidad se transfiere en cierto modo a su

⁶²⁴ Cf. Hua X (nº 37), p. 260 s., (nº 39), p. 272 s. y *Lecciones*, p. 150.

⁶²⁵ Cf. Hua X, p. 246.

⁶²⁶ Cf. Hua X (nº 36), p. 259.

⁶²⁷ Cf. Hua X, (nº 36) p. 255. Cf. también Hua X, p. 246, donde Husserl dice que una fase sólo es un caso límite de un pequeño trecho de tiempo, sin distinguir todavía entre diferentes formas de duraciones.

presencia en el fenómeno, aunque esta presencia sufra breves interrupciones. En cambio, si no hay una continuidad en la realidad que aparece, esta transferencia resulta imposible. Nadie aprehende dos sonidos iguales sucesivos como un mismo sonido continuo. La continuidad de lo experimentado se transfiere, por tanto, a la continuidad de la experiencia, aprehendiéndola como experiencia *de* una presencia continua y como siendo *continuación* de una experiencia anterior que podría haber mantenido una continuidad con la experiencia actual.

Ahora bien, ¿cuál es la estructura del fenómeno como sustrato? A pesar de las diferencias señaladas, el objeto inmanente posee una unidad propia que es análoga a la unidad de una sustancia en sentido usual. El sustrato en sentido principal (“Hauptsubstrat”) es la unidad concreta del complejo de sus propiedades: el sustrato se despliega y se articula en sus propiedades que son sustratos en un sentido derivado.⁶²⁸ Sin embargo, no todas las propiedades están al mismo nivel. Dentro del sustrato, la cualidad tiene una función predominante: los demás constituyentes son determinaciones de la cualidad. Decimos que una cualidad tiene una intensidad, pero no decimos, a la inversa, que la intensidad tenga una cualidad. De manera correspondiente, una cualidad puede cambiar su intensidad, pero no es posible que una intensidad cambie su cualidad.⁶²⁹ Lo mismo cabe decir para otras determinaciones que se adhieren a la cualidad y la concretizan, como el timbre de un sonido. El sustrato es primariamente la cualidad, mientras que las demás propiedades están fundadas en ella. No son sustratos independientes, sino que se adhieren a la cualidad como su sustrato. De este modo, propiedades como la intensidad y el timbre de un sonido se adhieren a su cualidad y la determinan. No son propiedades independientes del sonido como tal, sino determinaciones de su cualidad. El ser de la cualidad se despliega y se concretiza en estas propiedades. Si aplicamos a la estructura del sustrato inmanente la terminología aristotélica, cabe equiparar la cualidad a la forma sustancial y sus determinaciones a los accidentes, mientras que aquello que permanece individualmente idéntico a través del cambio es parangonable a la materia.⁶³⁰

El papel de la extensión debe ser considerado aparte. La relación de la cualidad y la extensión difiere de la relación entre la cualidad y sus determinaciones: la extensión no se adhiere a la cualidad, sino que la cualidad posee u ocupa una extensión. No hay que confundir la extensión de una cualidad con su localización espacial. La identidad individual de la extensión de una mancha de color en el campo

⁶²⁸ Cf. Hua X (nº 37), p. 260 s.

⁶²⁹ Ibid., p. 261.

⁶³⁰ Cf. *Lecciones* (apéndice XI), p. 149 s. y Hua X (nº 37), p. 260 s., (nº 38), S. 267 s. En el pasaje de las *Lecciones*, Husserl aplica expresamente la distinción sustancia-accidente, pero incluye la cualidad en la serie de sus propiedades cambiantes, oponiéndola al individuo idéntico, es decir, a lo que sería la materia sustancial en su individualidad bruta. Sin embargo, la cualidad no es simplemente una propiedad accidental, sino que el cambio cualitativo entraña un cambio sustancial. Cuando cambia la cualidad de un sonido, el sustrato de este cambio no es *un sonido*. Puesto que el individuo concreto al final del cambio no es el mismo que al principio, su identidad individual se limita a su materia. En los pasajes citados del manuscrito de Seefeld, Husserl se da cuenta de esta función de la cualidad como forma sustancial del individuo concreto. La razón de que Husserl no advirtiera la ambigüedad de su noción de sustancia fenomenológica es que no la considera a la luz de la distinción aristotélica entre materia y forma sustanciales.

visual no depende de su lugar, ya que permanece la misma a través de su desplazamiento continuo.⁶³¹ (En cambio, si nos la imaginamos en otro lugar diferente, sin un desplazamiento previo, ya no es individualmente la misma.)⁶³² La cualidad se extiende y puede cambiar su extensión, pero también la extensión puede sufrir un cambio cualitativo.⁶³³ Todo el complejo de propiedades que pertenecen a la cualidad forman “una unidad relativamente concreta” que se extiende de tal manera que cada punto de la extensión contiene el complejo entero formado por la cualidad y sus determinaciones adherentes.⁶³⁴ La cualidad no se une necesariamente a una extensión: no todas las cualidades ni sustratos poseen determinaciones espaciales. Los sonidos sólo se individualizan por sus determinaciones temporales, por lo cual diferentes sonidos no pueden experimentarse de manera simultánea sin mezclarse.⁶³⁵

Ahora todavía queda por aclarar la relación entre el sustrato inmanente y su duración. Ya hemos hablado brevemente de la diferencia y unidad inseparable entre la continuidad del *durar*, entendida como la permanencia continua en el presente, y la continuidad de la *duración* que consiste en la serie continua de los presentes sucesivos. Como clásicamente lo dice Aristóteles, el presente tiene una doble estructura: en cierto modo, siempre es el mismo, pero en cierto modo es siempre otro y otro.⁶³⁶ El sustrato dura en el presente a través de la alteración de éste. Su existencia es temporalmente inextensa: su durar consiste en una transición continua de un presente a otro, es decir, en una permanencia continua en el presente. Esta continuidad del permanecer no consiste en una extensión temporal, pero hace surgir la serie continua de las fases sucesivas: la alteración del presente engendra la multiplicidad de los presentes pasados. De este modo, la continuidad de la duración refleja y manifiesta la continuidad del durar.⁶³⁷ Por su parte, la continuidad de la duración no debe confundirse con la continuidad de las modificaciones en que sus fases aparecen como más o menos pasadas. Mientras que la duración consiste en la serie de los presentes sucesivamente atravesados por el sustrato, el *fenómeno* de la duración se compone de la serie simultánea de las modificaciones de estos presentes que los “escorzan” o “representan” en el presente actual.⁶³⁸ La continuidad pre-temporal que es la permanencia del sustrato aparece a través de la continuidad

⁶³¹ Hua X, p. 252.

⁶³² Hua X, p. 249.

⁶³³ Hua X, p. 244.

⁶³⁴ Hua X, (nº 37), p. 262.

⁶³⁵ Hua X, p. 252.

⁶³⁶ Cf. *Física*, 219 b 13 ss.

⁶³⁷ Lo dicho por Husserl a veces sugiere que la continuidad sólo es la *ratio cognoscendi* de la identidad y la manifiesta de manera indirecta (cf. por ejemplo Hua X, nº 37, p. 260). Sin embargo, en la esfera inmanente, la continuidad es sinónimo de identidad, y con la continuidad conocemos directamente la identidad de aquello que dura. Lo único que es trascendente y que se manifiesta, en cierto sentido, de manera “indirecta” es la continuidad misma, en tanto que continuidad del durar. Esta continuidad del durar se manifiesta en la continuidad de sus modificaciones temporales que constituye la duración como extensión temporal.

⁶³⁸ Cf. Hua X, p. 245, (nº 36), p. 258 y (nº 39), pp. 275 y 279. En el manuscrito de Seefeld y los apéndices a él, Husserl emplea diferentes verbos como “erscheinen”, “sich bekunden”, “darstellen” (p. 258), “dastehen” (240 y 242), etc.

temporal de la duración, la cual aparece a su vez a través de la continuidad momentánea de las modificaciones de sus fases.⁶³⁹ Esta última continuidad es precisamente la conciencia del tiempo o, como Husserl dice, la del río de la conciencia.⁶⁴⁰

Con excepción del instante presente, el objeto inmanente como sustrato idéntico no forma parte del fenómeno de su duración. El sustrato no se encuentra en las modificaciones de las fases sucesivas de su presencia: estas modificaciones no lo contienen como lo contenían las fases no-modificadas.⁶⁴¹ Los presentes en que existe el sustrato aparecen a través de sus modificaciones, pero son trascendentes a ellas. La modificación del presente en pasado conlleva una escisión entre el durar y la duración. Al modificarse en pasado, el presente del durar aparece como un presente que ya no es. El objeto dura en el presente, pero las fases de su duración se modifican en fases pasadas. Gracias a la modificación de la conciencia del presente en conciencia del pasado aparece, por tanto, un objeto idéntico y permanente como correlato trascendente de esa conciencia modificada. Es decir, aun el objeto inmanente es un objeto trascendente.

Para Husserl, esta “inmanencia” del correlato intencional que no consiste en ser un contenido ingrediente de la conciencia constituye un descubrimiento revolucionario que hace necesario repensar radicalmente todo el análisis de la conciencia del tiempo y todo el marco metódico de la fenomenología en general.⁶⁴² *En primer lugar*, la trascendencia del objeto inmanente muestra que hay que incluir el correlato intencional en el ámbito del análisis fenomenológico. No hay ningún privilegio de los objetos inmanentes en cuanto a su *status* de objetos intencionales. Por ello, la trascendencia del objeto ya no puede justificar su exclusión. Al contrario: el hecho de que la evidencia del objeto inmanente se deba precisamente a su carácter de correlato intencional muestra que esa evidencia se extiende también a los objetos trascendentes y los convierte en tema del análisis fenomenológico. *En segundo lugar*, el hecho de que la fenomenología se ocupe de objetos trascendentes aun cuando analiza la esfera de la conciencia hace necesario revisar la concepción de la evidencia del *cogito* y de la percepción interna. ¿En qué puede consistir la evidencia adecuada si no puede entenderse como la presencia inmediata de su objeto? *En tercer lugar*, el hecho de que los componentes sensibles de las vivencias se hayan mostrado como correlatos trascendentes de la conciencia del tiempo hace necesario repensar las bases del esquema contenido-aprehensión y de la relación entre intencionalidad e intuición. Puesto que el análisis de la conciencia del tiempo muestra que la conciencia intuitiva a este nivel ya no puede entenderse simplemente como presencia de un contenido en la conciencia, resulta dudoso si cabe atribuir una tal presencia a la propia conciencia del tiempo.

⁶³⁹ Ibid., p. 275.

⁶⁴⁰ Cf. Hua X (nº 39), p. 284. Husserl a menudo califica la conciencia del tiempo como “absoluta” para distinguirla de la conciencia convertida en un objeto inmanente.

⁶⁴¹ Cf. Hua X (nº 39), p. 275 s.

⁶⁴² El resultado de este descubrimiento es la nueva concepción de la fenomenología presentada en las lecciones de 1907 tituladas *La idea de la fenomenología*, en las que el nuevo concepto de inmanencia tiene un papel central. Cf. Hua II, pp. 35 y 55.

Desde este nuevo horizonte teórico, Husserl vuelve a abordar el problema de la conciencia del tiempo partiendo de la correlación intencional entre el objeto y la conciencia. La trascendencia del objeto no impide considerarlo como un dato inmediato y como inseparable de la conciencia. La correlación intencional debe estudiarse en su unidad, considerando sus diferentes términos en su correspondencia mutua. Ahora bien, aparte del carácter inseparable de los términos de la correlación intencional, también se nos ha mostrado su *heterogeneidad* fundamental. El objeto y la conciencia se caracterizan respectivamente por su identidad permanente y por su multiplicidad fluyente: el objeto idéntico aparece como tal a través de la multiplicidad de las modificaciones que constituyen el río de la conciencia. Con todo, esta heterogeneidad de los términos correlativos no impide, sino exige su unidad inseparable.⁶⁴³

El problema de la conciencia del tiempo se convierte así en el problema fundamental de la estructura de la correlación intencional.⁶⁴⁴ A partir de ahora, el gran tema de la fenomenología del tiempo va a ser la correlación entre el flujo de la conciencia y la identidad del objeto. Desde este punto de vista correlativo, también el problema de nuestra autoconciencia temporal tendrá que abordarse de una manera nueva. Si la correlación intencional entre la identidad del objeto y la multiplicidad de su aparecer se extiende a la conciencia del curso temporal de la conciencia misma, ¿cómo cabe dar cuenta de la autoconciencia sin caer en un regreso infinito?

La estructura del objeto temporal: la relación entre sustrato, proceso y duración

Vimos que un objeto temporal consiste en la unidad de un proceso y su sustrato. Ambos componentes de esta unidad duran en un sentido diferente. Mientras que el sustrato permanece idéntico de un presente a otro, el proceso se despliega o se desarrolla a lo largo del tiempo.⁶⁴⁵ Hasta ahora nos hemos centrado en la experiencia de la unidad entre un proceso y su sustrato, entendida como la duración del sustrato (o como el sustrato en su duración). Ahora debemos esclarecer la relación entre los diferentes componentes del objeto temporal y la posibilidad de que los procesos o sus sustratos se conviertan en objetos por separado. Esta tarea nos llevará también a la necesidad de aclarar la relación entre los objetos temporales inmanentes y trascendentes.

La duración es siempre duración de un proceso, y éste es siempre proceso de un portador.⁶⁴⁶ Considerado de manera concreta, el objeto temporal es la unidad entre un sustrato y un proceso: el sustrato siempre es consciente como sustrato de un

⁶⁴³ Cf. Hua X (nº 36), p. 258 y (nº 39) p. 276 s. y p. 284.

⁶⁴⁴ Es verdad que Husserl pone de relieve una heterogeneidad análoga para la percepción espacial y para la conciencia de los objetos ideales, pero también en estos casos la identidad del objeto siempre está en correlación con la multiplicidad *temporal* de su aparecer y es una identidad permanente.

⁶⁴⁵ Cf. Hua X (nº 39), p. 273.

⁶⁴⁶ Cf. *Lecciones*, § 27, p. 78 (“suceso” o proceso, en alemán: “Vorgang”) y apéndice XI, p. 149 (“soporte” o portador, en alemán: “Träger”). Para la distinción “proceso-soporte” cf. también Reinach, *Das Wesen der Bewegung*, en *Sämtliche Werke*, pp. 564 ss.

proceso, y éste siempre es consciente como proceso de su sustrato. Normalmente estamos dirigidos a las cosas en tanto que son sustratos de un proceso u otro, es decir, en tanto que cambian o permanecen iguales. Pero también podemos estar dirigidos a un sustrato o un proceso por separado. Cuando nos interesa una cosa con independencia de lo que está sucediendo con ella, hacemos abstracción de este suceso para considerar la cosa en cuestión como el sustrato potencial de la totalidad de los procesos y estados en que puede encontrarse. Aun entonces no hacemos abstracción completa de que el sustrato en cuestión existe siempre al modo de un proceso, sino sólo de su existencia en algún proceso determinado. Como hemos visto, también las propiedades accidentales pueden ser sustratos de procesos. En este caso, el sustrato inmediato es la propiedad, pero en un sentido derivado también lo es la cosa que posee esa propiedad.

Cuando consideramos las propiedades permanentes de una cosa, no solemos prestar atención a sus actuales procesos de permanencia. Más bien, nos interesamos por la cosa que posee estas propiedades, en tanto que puede ser el sustrato de una multiplicidad de procesos posibles. No obstante, una cosa es el sustrato de una serie de diferentes procesos posibles en tanto que *también* es el sustrato de numerosos procesos de permanencia. Por ejemplo, cuando me compro un martillo, éste me interesa en cuanto a una multiplicidad de usos posibles. Su peso me interesa como una propiedad permanente del martillo en tanto que sustrato de la serie de procesos en que puede ser empleado. Cuando considero una cosa como sustrato de procesos diferentes, asumo siempre la permanencia de sus propiedades, considerando este proceso de permanencia como fundamento de los demás procesos en que puede existir la cosa en cuestión. En este sentido, la separación entre el sustrato y los procesos en que existe nunca es absoluta. Así se muestra que los procesos se pueden considerar de una manera más o menos general y abstracta y que el proceso mínimo que es inseparable de todo sustrato es su puro durar como el sustrato que es. En efecto, la existencia -entendida como la permanencia en el ser- también es un proceso y es el fundamento de todos los demás procesos posibles que el sustrato puede llevar a cabo. Para que yo pueda hacer una cosa u otra, debo seguir viviendo; para que una cualidad pueda o no cambiar de intensidad, debe permanecer como cualidad.⁶⁴⁷

Cuando nos interesamos por una cosa con independencia de todo proceso determinado, la estamos considerando en tanto que portadora de sus poderes o potencias que le permiten existir en una multiplicidad de procesos diferentes. Si en lugar de dirigirnos a “Corisco en el mercado” o “Corisco en el gimnasio” nos interesamos por “Corisco” sin más, le estamos comprendiendo como sustrato de todos los estados y procesos que puede realizar potencialmente, por ejemplo, de su potencia de encontrarse en un lugar cualquiera o de llevar a cabo diferentes procesos de movimiento o reposo. Pues bien, también para convertir el proceso en objeto hace

⁶⁴⁷ La distinción entre sustrato y proceso debe entenderse, pues, en el sentido máximamente general en que toda propiedad o todo estado existen al modo de un proceso en tanto que *duran*. Normalmente, no nos interesamos por el hecho de que la existencia de las cualidades o estados duraderos de una cosa consista en un proceso. No obstante, el “ser verde” del césped es un proceso al mismo nivel que el reposo de un móvil. Toda propiedad que dura en el tiempo existe al modo de un proceso de cambio o de permanencia.

falta un cambio de la dirección de interés. Este cambio es inverso al que corresponde a la objetivación del sustrato. En lugar de abstraer del proceso actual en que se halla inmerso el sustrato y reducirlo a su existencia potencial, la objetivación de un proceso reduce su sustrato a su existencia actual como sustrato de ese proceso, haciendo abstracción de sus potencialidades. Cuando nos dirigimos a un proceso como tal, su portador nos interesa *exclusivamente* en tanto que portador de ese proceso, de modo que abstraemos de su potencialidad de realizar otros procesos diferentes. El potencial del portador sólo nos interesa en cuanto que se actualiza en el proceso en cuestión. Es cierto que toda potencia actualizada todavía sigue siendo potencia: una posibilidad que se realiza sigue siendo una posibilidad, y también es cierto que una potencia no puede limitarse a una actualización particular. En este sentido, el ser del sustrato nunca está vinculado a un proceso determinado. Sin embargo, al objetivar un proceso, el ser de su sustrato sólo se tiene en cuenta en la medida en que se actualiza en ese proceso. Abstraemos de lo que podría ocurrir para quedarnos con lo que ocurre. (En el caso de un proceso meramente posible, esta realización es ficticia, pero los procesos también son tratados “como si efectivamente ocurrieran”.) El sustrato se absorbe así, por así decir, en el proceso, su ser se reduce a su actualización en un proceso particular.

El modo primario en que se experimenta un objeto temporal es necesariamente el de la unidad entre un sustrato y un proceso, en la que el sustrato se entiende como sustrato de un proceso determinado, pero sin que su ser se considere como limitado al proceso en cuestión. (Por ejemplo, cuando veo a Corisco pasear por la calle, lo considero como sustrato de este proceso, pero no dejo de considerarlo también como el sustrato de otros procesos posibles.) Las otras dos objetivaciones que corresponden al sustrato y proceso por separado presuponen esta unidad originaria y son sus modificaciones. Un objeto temporal primero tiene que experimentarse como la unidad concreta de un sustrato y un proceso para que el sustrato y el proceso puedan convertirse en objetos propios. Esta conversión necesariamente consiste en una consideración abstracta que parte de la unidad de sustrato y proceso en nuestra experiencia. No puedo experimentar o imaginarme una cosa sin más, siempre tengo que experimentar o imaginarla inmersa en algún suceso determinado, aunque éste sólo consista en un estado permanente. Cuando experimentamos o nos representamos un objeto temporal como *siendo* de una manera u otra, ya lo estamos considerando como sustrato de un proceso determinado. Toda existencia temporal tiene una dimensión verbal, es decir, procesual. Por otra parte, un proceso sólo puede ser consciente como proceso de su portador si éste primero es consciente como siendo también sustrato posible o actual de otros procesos diferentes. El que se pueda hacer abstracción de esta (relativa) independencia del sustrato no impide que éste tenga que experimentarse inicialmente como un sustrato cabal cuyo ser también se extiende a sus potencias y posibilidades.⁶⁴⁸ Tanto el sustrato como el proceso sólo son abstracciones de la unidad primaria del objeto temporal como sustrato de un proceso.

⁶⁴⁸ Desde luego, el proceso que se considera por separado también puede ser un proceso meramente posible. También en este caso se limita el ser del sustrato a ese proceso, haciendo abstracción de que puede existir también como sustrato de otros procesos posibles o reales.

Sin embargo, en el capítulo anterior vimos que la duración no es una propiedad del sustrato como tal, sino del proceso. La relación entre el proceso y su duración se deja considerar como relación entre el contenido del tiempo y su forma temporal. Vimos que en este sentido Husserl distingue entre la materia y la forma del tiempo. Como ya lo puso de relieve Aristóteles, el tiempo es algo “en” los procesos. También el proceso y su duración forman, pues, una unidad relativamente concreta que permite su división abstracta en dos componentes diferentes. En lugar de dirigirnos al proceso como contenido de una duración, también podemos considerar el contenido y la duración por separado. Podemos fijarnos en un suceso sin interesarnos por el modo en que éste se extiende en el tiempo. Entonces nos limitamos a considerar un suceso como una serie de estados sucesivamente realizados (la cual eventualmente puede consistir en un solo estado permanente) sin interesarnos por la duración de este suceso. O podemos fijarnos en esta duración sin que nos importe el modo en que es ocupada por su contenido. En este caso no nos interesamos por la unidad concreta entre el proceso y su duración, sino por su duración como tal, si bien en tanto que duración de un proceso determinado.

También cabe una objetivación todavía más abstracta en la que consideramos una duración -acotada a través de su unión con un proceso determinado- en y por sí misma, desligada de todo contenido particular. Por ejemplo, cuando nos proponemos hacer planes para el día de mañana o cuando hablamos del tiempo del mundo en general, el tiempo se considera por separado, desligado de su unión con cualquier acontecimiento determinado. Es verdad que aun en tales casos el tiempo se vincula a ciertos acontecimientos de índole general e indeterminada, como la existencia del mundo y el transcurso de nuestra vida en él. No obstante, el tiempo puede adquirir una cierta autonomía como objeto, considerándose con independencia de cualquier proceso concreto. (Incluso el eventual proceso de medición puede dejarse indeterminado y puede concebirse como un proceso meramente posible.) Esta relativa autonomía no se limita a la posibilidad de abstraer de los procesos, sino que tiene su fundamento real en que el tiempo no se vincula en sí mismo a ningún proceso determinado. Un proceso no ocupa su tiempo como una extensión ocupa su lugar. En el manuscrito de Seefeld, Husserl ya subraya que el mismo tiempo puede ser común a varios eventos y no se caracteriza por ser el tiempo de algún acontecimiento determinado. Aunque el tiempo existe necesariamente como tiempo de algo, no se individúa a través de la unión con su contenido. El tiempo es inseparable de sus contenidos individuales, pero no es parte de su existencia individual: el carácter temporal no es un carácter individual que permite ser multiplicado o generalizado.⁶⁴⁹

A partir de la experiencia primitiva de un objeto temporal son posibles, pues, tres objetivaciones abstractas diferentes, en las cuales nos dirigimos a los tres constituyentes del objeto temporal que son el sustrato, el proceso y la duración. La duración sólo es posible como duración de un proceso, el cual sólo es posible como proceso de un sustrato. Como lo dice Aristóteles, el tiempo es propio del movimiento y éste es propio de la cosa que se mueve.⁶⁵⁰ De manera correspondiente, el móvil se experimenta como inseparable de su movimiento (o reposo) y, por eso mismo, como

⁶⁴⁹ Cf. Hua X, p. 250.

⁶⁵⁰ Cf. Aristóteles, *Física*, IV, 11.

inseparable de su tiempo. Sólo en su unión con el proceso y el tiempo, el sustrato constituye la forma primitiva de un objeto temporal. Por eso, la primacía fenomenológica y ontológica que Aristóteles atribuye al sustrato no es propia del sustrato considerado en abstracto, sino en su unión concreta con un proceso o un estado de existencia temporal.

La temporalidad pre-reflexiva

a) La relación entre los objetos temporales immanentes y trascendentes

Los objetos immanentes que Husserl usa como ejemplos se obtienen a partir de objetos temporales trascendentes y están contenidos en la experiencia de estos últimos. Por eso, conviene preguntarse cómo hay que entender la relación entre ambos tipos de objetos en nuestra experiencia pre-reflexiva de un objeto trascendente. La respuesta más simple sería, desde luego, que la experiencia de un objeto trascendente se superpone a nuestra experiencia de un objeto immanente. En este caso, nuestra conciencia temática del objeto immanente no entrañaría ninguna alteración del modo en que el objeto immanente es consciente como parte de nuestra experiencia pre-reflexiva. Sería, además, probable que el objeto immanente pudiera experimentarse, en principio, con independencia de que se aprehendiera como aspecto o apariencia de un objeto trascendente.

Sin embargo, la experiencia de un *objeto* requiere que éste sea consciente como una unidad propia. Las partes de un objeto no se experimentan a su vez como objetos antes de que nos fijemos en ellas por separado. Pues bien, no parece que la conciencia del objeto externo contenga la conciencia del objeto immanente como parte suya y sea, también, conciencia del objeto immanente.⁶⁵¹ Husserl se plantea repetidas veces la cuestión de si el objeto immanente está presente en la experiencia de un objeto trascendente y se inclina a pensar que los objetos immanentes no son conscientes como tales antes de la reflexión.⁶⁵² En efecto, si recapitulamos las descripciones husserlianas del manuscrito de Seefeld y de los textos posteriores, no parece que la reflexión se encuentre con unidades ya dadas, como cuando nuestra

⁶⁵¹ Aunque no todo objeto trascendente tiene que ser forzosamente un objeto externo, vamos a atenernos, si no se indica otra cosa, a esta forma de trascendencia.

⁶⁵² Cf. Hua X, pp. 285, nota 1, 286, 292, 295, 299 s. El hecho de que Husserl se centre en el análisis de los objetos immanentes y que éstos correspondan a objetos trascendentes ha inducido a creer que él asume sin más una estructura tripartita (conciencia-objeto immanente-objeto trascendente). En realidad, hay un buen número de textos en que Husserl dice que los objetos immanentes se constituyen sólo en la reflexión. Por ello, D. Zahavi siempre ha insistido en que Husserl sostiene que la estructura originaria de la conciencia del tiempo es bipartita en vez de tripartita. Zahavi entiende el tiempo immanente como una objetivación reflexiva del río de la conciencia y piensa que el tiempo del que somos conscientes antes de la reflexión es simplemente el tiempo trascendente del mundo. Nuestra experiencia originaria del tiempo se divide, según él, en la conciencia del tiempo de los objetos y la autoconciencia del río de la conciencia. (Cf. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, p. 90 s. y *Self-Awareness and Alterity*, pp. 71-82, especialmente p. 80, donde el autor declara que antes de la reflexión no hay ninguna diferencia entre el autoaparecer del río de la conciencia y la manifestación de las vivencias.)

atención recae sobre algún objeto del trasfondo perceptivo, sino que confiere por primera vez una unidad propia a los aspectos y los constituye como una nueva clase de objetos. Cuando reflexionamos sobre la apariencia o el aspecto de un objeto externo, este aspecto se experimenta por primera vez como una unidad propia. Al fijarnos en los aspectos, éstos no se nos dan como habiendo sido conscientes como unidades ya previamente, sino como siendo aislados y convertidos en objetos por primera vez. A estas luces parece inevitable decir que el único objeto del que somos conscientes antes de la reflexión es el objeto externo y que el rendimiento de aislar y fijar aspectos para convertirlos en objetos es propio de la reflexión. Por otra parte, los aspectos no se nos dan como siendo descubiertos por primera vez ni como siendo producidos por nosotros. Cuando nos fijamos en los aspectos, los podemos discernir de manera retrospectiva también en nuestra experiencia anterior a la reflexión, y sólo porque ya están ahí podemos fijarnos en ellos para convertirlos en objetos. Los aspectos se experimentan, pues, como estando presentes también en nuestra percepción pre-reflexiva: lo único que es nuevo es precisamente su carácter de objetos.

Puesto que el “ser objeto” consiste fundamentalmente en poseer una unidad e identidad, el sustrato idéntico de un proceso sólo puede ser consciente como tal si es consciente como objeto. Por ello, si la experiencia de un objeto trascendente no se superpone a la experiencia de un objeto inmanente, el análisis de la estructura temporal de los objetos inmanentes no es válido, sin más, para nuestra experiencia pre-reflexiva. Por lo tanto, nos vemos ante la necesidad de dar cuenta de la estructura originaria de esta experiencia. En particular, si antes de la reflexión no somos conscientes del objeto inmanente como un sustrato idéntico, ¿cuál es el fundamento fenomenológico originario de la identidad sustancial del objeto trascendente?

Tomemos el ejemplo de Husserl. Al percibir un botellín de cerveza, el aspecto del botellín no es consciente como un objeto que es diferente del botellín mismo, sino que la conciencia del botellín y de su aspecto son una y la misma. El objeto ciertamente *se* presenta *en* diferentes aspectos, pero éstos no son conscientes como unidades propias, sino que forman parte de nuestra conciencia del objeto. A diferencia de lo que ocurre en la reflexión, no experimentamos el *aspecto* del objeto, sino el objeto como mostrándose en su aspecto. El botellín es consciente como presentando un aspecto: la unidad del botellín y la unidad de su aspecto son inseparables. La estructura del aspecto depende de su función de presentarnos el objeto, de modo que un cambio en la aprehensión del objeto conlleva un cambio en la estructura del aspecto. El aspecto no se aprehende de manera separada, sino en tanto que aspecto de un objeto: el aspecto no es primero una apariencia sensible con una estructura determinada (en virtud de la cual lo relacionamos con un objeto determinado). Al revés: el aspecto se aprehende de entrada a partir de su correspondencia con un objeto.

Incluso la indeterminación del sentido objetivo de una apariencia no es sino un modo deficiente de esta aprehensión. La indeterminación significa que el aspecto se refiere de manera aproximativa a un margen de objetos posibles y que de momento no somos capaces de determinar su significado objetivo de una manera precisa. Esta imprecisión no es una falta de aprehensión, sino un modo positivo en que cabe aprehender la relación entre el aspecto y el objeto. La indeterminación del objeto

conlleva una indeterminación paralela de la estructura del aspecto mismo, de modo que no sabemos exactamente cómo se unen las posibles partes del aspecto (o de varios aspectos de objetos diferentes) cuya aprehensión no nos plantea problemas, v. gr. ciertas extensiones y formas visuales que se nos imponen por su contraste con el fondo. También aquí, la estructura unitaria del aspecto depende, pues, de su función de presentarnos un objeto de una manera u otra.⁶⁵³

Esta relación intrínseca del aspecto con un objeto determinado -relación de la que depende su estructura interna como aspecto *de* ese objeto- se suprime cuando el aspecto se reduce a sus componentes sensibles. Un aspecto no es primero un mero dato sensible, sino que un tal dato sólo es posible como reducto abstracto de un aspecto, y éste sólo es posible como parte de nuestra experiencia de un objeto. No somos conscientes de los objetos a partir de los datos sensibles y los aspectos -como lo seríamos si nuestra experiencia empezara con la reflexión y el análisis precediera a la experiencia de la totalidad analizada-, sino que somos conscientes de los aspectos y de los datos sensibles a partir de los objetos.

Aun así, el aspecto posee una cierta unidad en tanto que constituye una dimensión de nuestra conciencia del objeto. Por eso, la reflexión puede encontrar el aspecto como una unidad prefigurada que se deja convertir en objeto propio por un mero cambio de la dirección de interés. La ambigüedad de la palabra “fenómeno” corresponde precisamente al hecho de que el fenómeno es la unidad ambigua entre el objeto que aparece y su apariencia. Esta unión de dos planos diferentes ciertamente contiene implícitamente como parte suya la unidad de aquello que en la reflexión se convierte en “el aspecto” o “la apariencia”. El sentido originario de la palabra fenómeno se refiere a la unidad en la que arraiga la diferencia de ambos sentidos del término, según los cuales esta palabra significa, por un lado, el objeto que aparece y, por otro, su aspecto o apariencia. A partir de ahora vamos a usar el término “fenómeno” en el sentido de esta unidad originaria que es responsable de la ambigüedad de la palabra griega *phainómenon*. El fenómeno así entendido es la unidad originaria del “objeto tal como se nos presenta en una apariencia”, y el modo originario de nuestra conciencia del fenómeno (un pleonismo) es aquel en que estamos dirigidos hacia el objeto que aparece. La dirección hacia el objeto es necesariamente la primaria, es decir, es necesariamente el modo originario en que los fenómenos se experimentan.

b) La doble temporalidad del fenómeno y la escisión entre tiempo trascendente y tiempo inmanente

Pues bien, lo que vale para la unidad del aspecto en general, también vale para su unidad temporal. La duración del objeto se experimenta como duración del fenómeno. En la unidad concreta de esta duración confluyen el tiempo del objeto que aparece y el tiempo de su aparecer. Ambos tiempos no tienen por qué coincidir. Por ejemplo,

⁶⁵³ Por ejemplo, los dibujos que pueden aprehenderse como representando cosas diferentes muestran que la estructura de la apariencia visual en el dibujo depende del sentido del objeto representado por ella. La forma del objeto y la de su aspecto son conscientes de manera unitaria.

cuando parpadeamos, experimentamos una interrupción del aparecer del objeto que no significa una interrupción de la duración del objeto percibido. No obstante, la experiencia de la duración del objeto es inseparable de la experiencia de la duración de su aparecer. Es más, la localización temporal del objeto -tal como aparece en el fenómeno- puede ser diferente del tiempo en que es vivido por nosotros. Cuando sentimos temor, un posible evento futuro se nos presenta como una amenaza. El evento amenazante aparece como un evento futuro, pero aparece como tal ahora. El tiempo presente cuando este evento aparece como temible se distingue del tiempo futuro que pertenece al evento en cuestión. No obstante, los dos “tiempos” aparecen de manera unitaria en el fenómeno en que vivimos el evento como amenazante. La vivencia del temor no sería la que es si en ella no confluyeran esos dos tiempos del acontecimiento futuro y de su apariencia presente en la cual la amenaza se muestra como posibilidad que conviene evitar. En el temor, el evento amenazante necesariamente aparece como futuro y como siendo vivido ahora por nosotros de una manera determinada, desde la perspectiva temporal del presente.

De este modo, la temporalidad del objeto sólo es consciente como uno de dos órdenes temporales diferentes que en el fenómeno se unifican al modo de una correlación. La doble temporalidad del fenómeno constituye una unidad propia: no consiste simplemente en la suma de dos temporalidades diferentes ni se deja reducir a una sola de ellas. Nuestra experiencia de la duración del aspecto y de la duración del objeto forman una unidad inseparable. En el fenómeno, experimentamos a la vez el cambio del objeto y el cambio de la apariencia en su correlación mutua: nuestra experiencia de cada uno de estos cambios sólo es posible en su unidad con la experiencia del otro. El cambio de la apariencia es consciente en su correspondencia con el cambio del objeto, como el modo en que este cambio aparece. Ambos cambios forman la unidad del fenómeno del cambio (o de lo cambiante), pero no son un mismo cambio, sino una unidad correlativa de dos cambios diferentes.

El cambio del fenómeno se experimenta a la vez como el doble cambio del aspecto y del objeto: el cambio del aparecer forma una unidad con el cambio que aparece y es en si mismo aparecer de este cambio. Estamos dirigidos al cambio objetivo y experimentamos el cambio del aspecto como el proceso en que se nos muestra el cambio del objeto. En nuestra conciencia del aspecto estamos dirigidos al objeto, aprehendiendo el cambio del aspecto “automáticamente” en su significación para el cambio objetivo, es decir, en tanto que nos da a conocer este último cambio. Para ello, debemos experimentar, desde luego, también el cambio del aspecto como tal, pero lo experimentamos a partir del cambio del objeto, con la mirada puesta en éste. No obstante, ambos cambios de suyo son diferentes y hasta puede ocurrir que el cambio del objeto corresponda a una permanencia de su aspecto o que un cambio de éste nos manifieste la permanencia del objeto. Los fenómenos de objetos trascendentes poseen, pues, una doble estructura temporal que consiste en una correlación entre dos procesos y duraciones diferentes. El tercer elemento que forma parte de esta correspondencia y vincula ambos procesos es el movimiento o reposo de nuestro cuerpo. Al igual que la posición del cuerpo forma parte de nuestra experiencia de la unidad del objeto y su aspecto y la referencia a esta posición sirve para vincularlos a nivel estático, el cambio o la permanencia de esta posición vincula los

procesos en que se encuentran el objeto y sus aspectos al modo de una correlación dinámica. En virtud de las variaciones de este tercer elemento, no hay un simple paralelismo entre los procesos respectivos y, en el caso extremo, una apariencia cambiante puede presentarnos un objeto permanente, o a la inversa.⁶⁵⁴

Hemos visto que los objetos trascendentes se experimentan con sus determinaciones temporales objetivas, pero también con las determinaciones temporales que corresponden a su presencia en nuestra experiencia. Estas últimas determinaciones son parte de su modo de aparecer. En el caso de una interrupción de la experiencia, la duración del objeto aparece como continua, pero no aparece como *percibida* de manera continua, sino sólo las partes antes y después de la interrupción aparecen como percibidas, mientras que la parte intermedia es consciente de una manera vacía, no-intuitiva. La discontinuidad de la apariencia o vivencia es consciente, pues, a través de una discontinuidad en el modo de aparecer. Aparte de la duración del objeto somos conscientes, pues, de la duración de su aparecer: el objeto no sólo es consciente con el tiempo en que existe, sino también con el tiempo en que se manifiesta en nuestra experiencia. Este tiempo se deja considerar desde su lado “subjetivo”, tal como lo hace Husserl, como un “tiempo inmanente”, es decir, como el tiempo de la conciencia.⁶⁵⁵ Nótese, sin embargo, que el tiempo del aparecer es experimentado como el tiempo del aparecer *de los objetos*, a partir de éstos, es decir, como su presencia fenoménica en nuestra experiencia. El tiempo del aspecto o de la apariencia originariamente es consciente como el tiempo de la presencia del objeto en su aspecto. Es sólo en la reflexión donde este tiempo se muestra como el tiempo de nuestras vivencias y como tiempo de la conciencia. Por eso, no es del todo afortunado concebirlo como un tiempo inmanente ni tampoco parece acertado sugerir que aun antes de la reflexión el tiempo de los objetos y el de las vivencias sean conscientes como dos órdenes temporales separados. Ello no impide, por otra parte, que en el fenómeno se constituyan a la vez el tiempo de los objetos y el tiempo de su aparecer y que estos dos “tiempos” sean diferentes.

El tiempo del aparecer o tiempo inmanente no debe confundirse con el río de la conciencia. El “tiempo inmanente” tiene las características de un tiempo paralelo al de los objetos porque no es el tiempo de la conciencia por sí sola, sino del proceso en que la conciencia entra en contacto con el objeto. Este tiempo no es primariamente el tiempo de la conciencia, sino más bien el tiempo de los *objetos* fenoménicos (los correlatos intencionales) en tanto que tales. La sucesión que constituye este tiempo es la sucesión de lo experimentado como tal, es decir, de los objetos en tanto que se presentan en nuestra experiencia en un modo de aparecer determinado. Por ello, este

⁶⁵⁴ Acaso todavía más claro resulta el modo en que A. Serrano de Haro muestra la diferencia de los dos órdenes temporales a través de un análisis de aquellos casos en que el objeto que aparece no es temporal, como en el caso de los juicios predicativos y las vivencias de fantasía. Un juicio predicativo sólo puede aparecer como correlato del acto de juzgar, y este acto consiste necesariamente en una síntesis sucesiva que constituye un orden temporal fijo y no coincide con el flujo de la conciencia del tiempo. Del mismo modo, la sucesión de los fenómenos en que aparece un objeto de fantasía es un proceso temporal real que es consciente junto con el objeto fantaseado, pero no puede confundirse nunca con éste y su tiempo fantaseado. (Cf. A Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología*, pp. 541-550.)

⁶⁵⁵ Cf. por ejemplo *Lecciones*, § 37, p. 95 s.

tiempo es correlativamente también el de nuestra experiencia de los objetos, pero es principalmente un tiempo de los objetos y tiene una estructura paralela al tiempo de los objetos sin más. De ahí que este tiempo sea, como Husserl dice, “un tiempo objetivo, auténtico tiempo (103)”, es decir, un tiempo que tiene las mismas estructuras que el tiempo objetivo del mundo.⁶⁵⁶

Las “vivencias” sólo son el lado subjetivo de este contacto: es sólo en la reflexión cuando el tiempo fenoménico se muestra como tiempo de las vivencias, es decir, a partir del aparecer en vez de a partir de los objetos que aparecen. En este sentido es cierto que las vivencias son un producto de la reflexión y que la reflexión las convierte en procesos temporales de índole propia. Al subjetivizar el tiempo de los fenómenos, considerándolo desde el lado del aparecer, se obtiene un “tiempo de la conciencia” que es estrictamente paralelo al tiempo de sus correlatos intencionales. La forma originaria del “tiempo inmanente” es precisamente el tiempo del objeto en tanto que correlato intencional de la conciencia. El tiempo del correlato intencional tiene una estructura temporal que difiere fundamentalmente de la estructura del río de la conciencia. Éste no se limita a ser el lado subjetivo de la duración de los fenómenos (en tanto que tales), sino que es el proceso en que aparece tanto la duración de los fenómenos como el tiempo de los objetos correspondientes. Es decir, el río de la conciencia no consiste meramente en la sucesión de las impresiones en que las fases del objeto aparecen como presentes, sino que abarca también las fases pasadas y futuras de éste, por lo cual no hay un paralelismo entre las fases sucesivas del objeto y las del río de la conciencia. Desde luego, no hay que confundir la duración de un fenómeno -la presencia o re-presentación de un objeto (presente, pasado o futuro) en un aspecto determinado- con la conciencia en que esta duración se experimenta en diferentes modos temporales.

Si lo dicho es correcto, la experiencia del tiempo entraña, por tanto, *tres* niveles temporales diferentes, y no dos. La conciencia del tiempo no se opone simplemente al tiempo de los objetos trascendentes que son conscientes en ella, sino también a la duración de los fenómenos en que estos objetos aparecen a nosotros. Los fenómenos son unidades, pero unidades ambiguas que poseen dos dimensiones diferentes y correlativas. La estructura temporal de los fenómenos se divide en el tiempo de los objetos que aparecen a través de ellos y en el tiempo de los fenómenos en tanto que tales. La sucesión y duración de los fenómenos constituye una esfera temporal propia que se experimenta en su diferencia de la duración y sucesión de los objetos trascendentes, precisamente porque ambos órdenes temporales se experimentan como una correlación unitaria. El objeto que aparece y su apariencia son conscientes como una unidad indisoluble, lo cual se revela en la ambigüedad de palabras como “fenómeno” o “representación”, que pueden referirse tanto al objeto que aparece como a la apariencia por separado, pero que originariamente apuntan a su unidad primitiva que es “el objeto en su modo de aparecer”.

En la reflexión, el tiempo de los fenómenos se deja experimentar de manera temática y se deja considerar, desde su lado subjetivo, como un tiempo inmanente, es decir, como el tiempo de nuestra vida consciente en el mundo. Antes de la reflexión, el

⁶⁵⁶ Cf. también *Lecciones*, p. 84.

tiempo fenoménico o “inmanente” no es consciente como un orden temporal separado, pero sí es consciente en su diferencia del orden de los objetos trascendentes y en su correlación con éste. Por ello, la conciencia del tiempo no sólo entraña dos niveles diferentes, sino tres, por más que el tiempo de los fenómenos y el tiempo de los objetos trascendentes constituyan una correlación unitaria y se experimenten con la mirada puesta en la temporalidad de los objetos trascendentes. El tiempo de los fenómenos no es ni objetivo ni subjetivo, sino el meridiano ambiguo que une y separa el tiempo de los objetos y el río de la conciencia.

c) El sustrato inmanente y el sustrato trascendente

Del mismo modo que no hay dos tiempos separados, pero sí una cierta ambigüedad y duplicidad en el tiempo fenoménico, tampoco experimentamos dos sustratos diferentes, sino que el fenómeno del sustrato es ambiguo y consiste en una correlación unitaria entre dos dimensiones diferentes. El objeto trascendente aparece como sustrato idéntico a través de la identidad permanente de su aspecto. De este modo, la experiencia implícita de esta última identidad forma parte de nuestra experiencia de la identidad sustancial del objeto. Una y otra identidad se experimentan de manera inseparable, al modo de una unidad correlativa. Las características del aspecto son responsables de que se nos presente la identidad permanente del objeto, y esta identidad se aprehende, a su vez, como responsable de las características correspondientes del aspecto. Esto no significa que haya un simple paralelismo o isomorfismo entre la permanencia del aspecto y la del objeto. La diferencia entre la temporalidad del objeto y la del aspecto entraña también una diferencia de los sustratos. Del mismo modo que podemos experimentar la permanencia del objeto en un mismo estado mediante un cambio de su aspecto, la identidad individual del objeto puede experimentarse mediante una diferencia individual de sus aspectos. Es decir, el objeto puede experimentarse como un sustrato individualmente idéntico mediante una sucesión discreta de aspectos individualmente diferentes. Como ya se dijo, cuando la continuidad de nuestra experiencia se interrumpe, los aspectos sucesivos del objeto son individualmente diferentes, pero ello no impide que el objeto pueda experimentarse a través de ellos en su identidad y su presencia permanente. En tal caso, la interrupción de la duración continua del aspecto tiene que atribuirse a las condiciones circunstanciales de nuestra experiencia, ya sean del orden del mundo, como cuando otro objeto “tapa” brevemente el objeto experimentado, ya sean del orden de nuestra sensibilidad encarnada, como cuando parpadeamos o apartamos la vista.

En cierto modo cabe decir, por tanto, que el sustrato efectivamente tiene un ser doble. Aunque el aspecto no es un objeto antes de la reflexión, tiene su propia identidad permanente, si bien sólo como parte no-independiente de la unidad correlativa del fenómeno. El objeto trascendente se muestra como un sustrato mediante el carácter de sustrato de su aspecto. En este sentido, la sustancialidad que experimentamos en el fenómeno es primariamente propia del aspecto o la apariencia. Sin embargo, el hecho de que el aspecto se aprehenda como aspecto *de un objeto*

trascendente no es irrelevante para su carácter de sustrato. El aspecto sólo posee su carácter de sustrato en tanto que es presencia de un objeto-sustrato que trasciende su aparecer actual. El doble carácter de sustrato es propio del fenómeno en virtud de presentarnos un objeto que trasciende el fenómeno como tal. El aspecto es un sustrato porque es aspecto de algo exterior a la conciencia y se nos da como presencia de una realidad que no es la realidad de la conciencia misma. Esta exterioridad ya es propia del aspecto como tal: el ser del aspecto no coincide con su aparecer. Por eso, incluso un objeto cuyo ser coincide con el ser de su aspecto -un objeto inmanente- es a su manera un objeto trascendente. Para que el objeto sea exterior y trascendente a la conciencia no importa si su ser trasciende o no el ser del aspecto en que se muestra. El aspecto como tal ya posee una trascendencia intrínseca en tanto que su ser no coincide con su presencia actual. La exterioridad del aspecto, su manifestación al modo de una afección, hace que la temporalidad del aspecto consista en un durar. El aspecto es en sí mismo manifestación de una realidad trascendente, y ello incluso valdría si la realidad que se manifiesta coincidiese desde el principio con su apariencia. El objeto inmanente es de por sí un caso límite del aspecto de un objeto trascendente y tiene la misma estructura que éste. Es, por así decir, un aspecto que es aspecto de sí mismo en tanto que sustrato idéntico de una duración.

Por ello, tal vez sea una cuestión secundaria si el objeto inmanente es necesariamente el reducto de un objeto trascendente o si puede haber objetos inmanentes que no sean más que eso. Sin embargo, no deja de ser importante saber si los objetos inmanentes tienen que experimentarse originariamente como una dimensión no-independiente de nuestra experiencia de un objeto trascendente. La respuesta parece ser que no puede haber objeto inmanente que no sea aspecto de un objeto trascendente. Especialmente en su época tardía, el propio Husserl reconoce que toda conciencia guarda un vínculo intrínseco con el mundo.⁶⁵⁷ Ahora bien, en la medida en que todo objeto que experimentamos forma parte del mundo, es imposible que su ser coincida plenamente con su ser experimentado. Por ejemplo, todo dolor se vive como localizado en el cuerpo, y éste se experimenta como siendo *también* un cuerpo físico cuya realidad trasciende su ser-vivido “desde dentro”. Del mismo modo, todas mis vivencias son lo que son porque se aprehenden como vivencias de un ser humano cuyo ser no se manifiesta exhaustivamente en ninguna de ellas y como perteneciendo a la totalidad de una vida que trasciende cualquier vivencia particular. Toda vivencia mía tiene en sí misma el sentido de formar parte del proceso de mi vida en el mundo y se refiere en sí misma a otros acontecimientos pasados o futuros y, en último término, a esta vida en su totalidad. Del mismo modo, todo “dato sensible” sólo puede ser consciente como parte abstracta de la percepción de un objeto mundano, y todo sentimiento o estado de ánimo (v. gr. alegría, tristeza o vértigo) es necesariamente un modo en que se me manifiesta una realidad trascendente y es en sí mismo un estado de mi existencia mundana entera. En la medida en que toda experiencia nuestra se ubica dentro del horizonte del mundo y de nuestra vida, parece inconcebible, por tanto, que se nos manifieste un objeto inmanente que no sea el reducto abstracto de un objeto trascendente. El vínculo intrínseco entre la conciencia y

⁶⁵⁷ Cf. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, pp. 74 ss.

el mundo significa que la inmanencia sólo es accesible a partir de la trascendencia, en tanto que parte o residuo del fenómeno de una realidad trascendente.

Con esto damos por terminada la exposición de las estructuras fundamentales de ese ámbito intermedio entre la temporalidad objetiva y el río de la conciencia que es el tiempo fenoménico. Ahora tenemos que partir de estas estructuras para comprender la estructura de la conciencia del tiempo.

Capítulo 7: La estructura de la conciencia del tiempo

Introducción: La multiplicidad temporal y la identidad y unidad del objeto

El esquema aprehensión-contenido pretende dar cuenta de la experiencia de duración asumiendo una multiplicidad de contenidos intuitivos simultáneos que representan los contenidos sucesivos. Esta multiplicidad simultánea corresponde a la multiplicidad de las fases sucesivas, pero ¿cómo nos permite comprender la experiencia de la unidad e identidad del sustrato? La permanencia del sustrato consiste en su existencia sucesiva en una multiplicidad de fases, de tal manera que continuamente abandona un presente hacia otro. Por ello, la experiencia de su duración no puede entenderse como si el sustrato estuviera contenido al mismo tiempo en una multiplicidad de fases diferentes. ¿Cómo es posible, entonces, que estas fases se experimenten a la vez como diferentes y como estados de un sustrato idéntico? La cuestión es, pues, cómo esta identidad se deja compaginar con la presencia intuitiva y simultánea de la multiplicidad temporal.

En sus lecciones de 1905, Husserl se centraba exclusivamente en comprender la posibilidad de la presencia intuitiva y simultánea de una sucesión, pero después del manuscrito de Seefeld, por contra, se ve obligado a hacer comprensible cómo esta presencia intuitiva se deja reconciliar con nuestra conciencia de la no-presencia y trascendencia de las fases ya transcurridas que las convierte justamente en fases sucesivas. Pues bien, según Husserl hay tres formas posibles de una conciencia intuitiva de un objeto trascendente, a saber: una percepción mediante escorzos, una conciencia de imagen y una representación de fantasía. (Como sabemos, esta última es el núcleo común de toda la clase de las evocaciones cuya forma básica es la rememoración.) En una serie de manuscritos redactados entre 1905 y 1911 (y luego también en 1917/1918), Husserl intenta aplicar estos tres “modelos” a la conciencia del tiempo.⁶⁵⁸ Por el carácter perceptivo de esta conciencia (o su afinidad con una conciencia perceptiva), no es de extrañar que su primer intento sea el de comprender

⁶⁵⁸ Estos modelos no tienen mucho que ver con los tres modelos de la conciencia del tiempo que distingue Toine Kortooms en los *Manuscritos de Bernau*. No obstante, el “primer modelo” de Kortooms coincide en gran medida con nuestro segundo modelo de la conciencia del tiempo como una conciencia imaginaria. (Cf. Kortooms, *Phenomenology of Time*, pp. 107 ss. y pp. 116 ss.) La distinción de Kortooms no corresponde a ningún criterio unitario, sino que se atiene a diversas similitudes entre los textos de Husserl que permiten ordenarlos en grupos diferentes.

la manifestación de la trascendencia temporal a partir del modelo de la percepción trascendente, al hilo de la analogía entre la estructura de la conciencia del tiempo y la estructura de la percepción espacial.

Primer modelo: la percepción mediante escorzos

En la percepción de un objeto mediante escorzos, cuyo caso paradigmático es la percepción espacial, se experimenta un objeto trascendente a través de escorzos o aspectos en que se presenta desde una perspectiva determinada. El objeto aparece como estando presente “en carne y hueso”, a pesar de no coincidir el ser idéntico y permanente del objeto con la multiplicidad de sus apariencias cambiantes y diversas. Estas apariencias no contienen el objeto, sino que éste se experimenta como trascendente a cualquier apariencia suya y como idénticamente el mismo en su diversidad. La trascendencia del objeto es compatible con su presencia perceptiva porque las apariencias de un objeto espacial consisten en *escorzos* o *aspectos* que nos presentan el objeto *en su relación espacial con nosotros*, es decir, desde una perspectiva determinada. La relatividad de la apariencia del objeto a su orientación con respecto a nosotros hace que su presencia intuitiva sea en sí misma relativa a una subjetividad percipiente y no coincida con el ser del objeto sin más, tal como es el correlato idéntico de una multiplicidad infinita de experiencias posibles. El ser del objeto trasciende, pues, su mostrarse en sus apariencias porque su presencia en ellas es una presencia relativa a una orientación con respecto a nosotros. De esta manera se hace comprensible que el aspecto nos muestre el objeto sin coincidir con él.

No obstante, los aspectos siempre lo son de un objeto idéntico y nos hacen experimentar las propiedades idénticas de éste. Por ello, la percepción espacial entraña siempre una aprehensión que relaciona la apariencia perceptiva con un objeto, interpretándola como el modo en que se escorza un objeto espacial -con su forma y magnitud objetivas- desde un ángulo determinado. Captamos las propiedades de los objetos a través de las propiedades correspondientes de sus aspectos, es decir, tenemos que relacionar las propiedades de los escorzos perceptivos con las propiedades de los objetos que aparecen a través de ellos. La trascendencia del objeto consiste, pues, en que el objeto no está presente sin más, sino que su presencia es mediada por una perspectiva, la cual se refleja en la apariencia del objeto. Sin embargo, ese carácter de presentar el objeto desde una perspectiva determinada no es una característica del contenido sensible de la apariencia, sino que es el fruto de una aprehensión que refiere ese contenido a un objeto determinado. Aun así, la presencia de un objeto trascendente mediante escorzos se nos da por una presencia genuina del objeto “en carne y hueso”. La percepción espacial es una experiencia *directa* del objeto mismo, no una representación indirecta a través de otro objeto diferente. El objeto con su ser idéntico y trascendente se nos presenta en diferentes apariencias o modos de aparecer, que no son entidades diferentes del objeto, imágenes mentales o representaciones suyas, sino que constituyen nuestro contacto perceptivo con él.

Aplicando este modelo a la conciencia del tiempo, cabe decir que idénticamente las mismas fases del objeto son percibidas en diferentes modos de aparecer. La duración del objeto se percibe desde una perspectiva temporal que conlleva un escoramiento, en virtud del cual una misma duración se experimenta en una multiplicidad de modos de aparecer que corresponden a diferentes perspectivas temporales. Cada una de las fases de la duración tiene sus propios modos de aparecer que reflejan su alejamiento del presente. A través de esos modos de aparecer no experimentamos las fases transcurridas sin más, sino los escoramientos en que ellas se presentan desde una perspectiva temporal determinada.⁶⁵⁹ Esta presencia mediante escoramientos es, sin embargo, una presencia perceptiva genuina en la que experimentamos las fases pasadas mismas, como presentándosenos “en carne y hueso”.⁶⁶⁰ La diferencia y multiplicidad de los escoramientos corresponde al hecho de que las mismas fases aparecen a partir de un presente siempre diferente, desde una orientación o distancia temporal cambiante. A la diferente perspectiva temporal corresponden, pues, las diferencias en el modo de aparecer de las fases transcurridas.

Según este modelo, las resonancias son en la percepción temporal lo que las sensaciones son en la percepción espacial y funcionan como el núcleo sensible de los escoramientos. Por ejemplo, las resonancias de las fases pasadas de un sonido se aprehenden como los modos en que estas fases aparecen desde la perspectiva del presente. Las resonancias funcionan como el componente sensible de escoramientos en que los contenidos sensibles pasados aparecen desde una determinada distancia temporal.⁶⁶¹ Lo mismo vale para las apariencias que escoraman el contenido sensible de una secuencia entera desde una u otra perspectiva temporal. Por ejemplo, cada nota de una melodía aparece sucesivamente en una serie de diferentes modos de transcurso. Estos diferentes modos de aparecer se entienden, pues, como escoramientos a través de los que las fases de su duración se perciben desde diferentes perspectivas temporales. Se percibe siempre la misma secuencia de notas, pero en diferentes modos de aparecer, y lo mismo vale para cada nota considerada por separado. La melodía aparece, pues, en diferentes escoramientos que nos la presentan desde una perspectiva temporal variable que corresponde al presente en que estamos situados. Análogamente al escoramiento de un objeto espacial, la apariencia de un objeto temporal se aprehende, pues, como presencia perceptiva de ese objeto en su relación temporal con nosotros.

Al cambio de nuestra perspectiva temporal se deben las diferencias que podemos constatar entre los modos de aparecer que corresponden al presente y a las

⁶⁵⁹ Cf. Hua X, nº 39, p. 275 s. y nº 42, p. 293 s. El término “escoramientos” a veces se utiliza en un sentido más amplio, por ejemplo, en los textos nº 50 (p. 325 ss.) y nº 54, p. 370. Sin embargo, la razón de que Husserl en la p. 280 suprima este término dos veces es precisamente que lo introduce para sugerir aquella analogía con la percepción espacial que se desarrolla en el texto 39. Las correcciones que Husserl introduce en este texto muestran bien el cambio de su comprensión de la conciencia del tiempo. No obstante, aun después de abandonar la concepción de la conciencia del tiempo al modo de una representación perceptiva, Husserl reconoce una analogía entre los modos de aparecer temporales y los escoramientos de la percepción espacial, por lo cual no renuncia a hablar de los modos de aparecer temporales como escoramientos.

⁶⁶⁰ Ibid., p. 318.

⁶⁶¹ Ibid., p. 277.

fases más o menos hundidas en el pasado. La variación del modo de aparecer que va unido a este hundimiento -la pérdida en intensidad y diferenciación interna- se debe atribuir entonces al continuo cambio de nuestra situación temporal en función del que experimentamos una misma fase como más y más pasada. Este cambio es ciertamente análogo al cambio del modo de aparecer que encontramos en el caso del alejamiento de los objetos espaciales y que también entraña, por ejemplo, una contracción y una pérdida de diferenciación interna.⁶⁶²

En el caso de la percepción espacial, se da, por tanto, un doble escorramiento. Los objetos percibidos no sólo se escorran en un sentido espacial, sino también temporal. La duración de las apariencias que escorran los objetos espaciales se experimenta a su vez en una multiplicidad de escorramientos temporales diferentes. El escorramiento no sólo es responsable del aparecer de la trascendencia espacial, sino también de la trascendencia temporal. Las fases pasadas de una duración percibida se muestran desde una perspectiva temporal cambiante. La misma duración aparece en escorramientos siempre diferentes, como estando en diferentes modos de su transcurso y luego como alejándose más y más hacia el pasado. Lo mismo vale para cada una de sus partes por separado y en último término para cada fase momentánea. Si nos limitamos a la percepción de los objetos inmanentes, somos capaces de considerar este escorramiento temporal por separado. Como vimos en capítulos anteriores, en cierto modo son primariamente los procesos inmanentes los que se escorran temporalmente, ya que sólo conservamos una experiencia directa del tiempo de los objetos mundanos en tanto que han sido percibidos por nosotros. (Esto no impide que el tiempo que normalmente es objeto de la percepción temporal sea el tiempo del mundo externo.)

El hecho de que este tipo de escorramiento afecte de manera primaria a las fases del tiempo inmanente nos indica también su diferencia principal con el escorramiento de los objetos espaciales. Esta diferencia consiste en que los escorramientos temporales no son escorramientos de un objeto cuyo ser trasciende su modo de aparecer, sino escorramientos *de la presencia del objeto en su modo de aparecer originario*, a saber: en el modo de aparecer como presente. Los modos de aparecer de las fases sucesivas de una duración no sólo escorran esas fases, sino que a la vez son escorramientos de aquel modo de aparecer en que cada fase apareció como presente de manera originaria.⁶⁶³ Precisamente porque lo presente se define por un modo de aparecer determinado, a saber, el de la impresión originaria, los escorramientos son en sí mismos escorramientos no sólo de lo presente, sino del correspondiente modo de aparecer. Es más, cada nuevo modo de aparecer también se deja entender como escorramiento de los modos de aparecer anteriores en el que éstos aparecen como pasados.⁶⁶⁴ El escorramiento temporal no sólo afecta, pues, a *aquello que aparece*, sino también a sus *modos de aparecer* y primariamente al modo de aparecer originario como presente. (Por eso, la reflexión nos muestra las vivencias como secuencias de impresiones en que las fases del objeto son sucesivamente conscientes como presentes.) Dicho de otra manera, lo que se escorramiento temporal no es sólo el objeto, sino también la conciencia. Los

⁶⁶² Cf. Hua XXXIII, pp. 72-75.

⁶⁶³ Cf. Hua X, n° 39, p. 276.

⁶⁶⁴ Ibid., p. 281.

modos de aparecer temporales no sólo escorzan presentes anteriores, sino el modo de aparecer originario en que estos presentes aparecieron como tales. Curiosamente, junto con la fase presente, su “haber aparecido como presente” se nos muestra en la conciencia del tiempo y se percibe desde diferentes perspectivas temporales. Y también se escorzan todos los modos de aparecer anteriores que aparecen en cada nuevo modo de aparecer como su pasado.

En cambio, los escorzos de la percepción espacial no son escorzos del objeto tal como aparecería en algún modo de aparecer óptimo que nos pondría en una presencia absoluta del objeto mismo, sin escorzamiento alguno. Aunque efectivamente hay un margen de perspectivas privilegiadas en que el objeto espacial aparece bajo condiciones óptimas, no hay ninguna perspectiva particular en la que el ser del objeto o de una parte suya coincidiría con su aparecer. Las perspectivas espaciales son complementarias y el ser idéntico del objeto es el correlato de una multiplicidad de perspectivas, sin mostrarse plenamente en ninguna perspectiva particular. Es decir, todas las perspectivas espaciales son igualmente relativas, mientras que en el caso de las fases de un objeto temporal, su modo de aparecer como presente nos pone en su presencia inmediata “tal como son en sí mismas”.

Crítica de esta concepción: Una percepción trascendente es una experiencia directa que nos pone en presencia del objeto mismo. Al concebir la conciencia del tiempo como una percepción mediante escorzos, se supone que la serie continua de las fases pasadas es consciente como estando presente “en carne y hueso”. Esta presencia es consciente desde una distancia temporal determinada, y a esta distancia se debe la variación del modo de aparecer. Por lo tanto, experimentar la presencia perceptiva del objeto significa experimentar el objeto temporal como existiendo en el tiempo en que lo percibimos. Es decir, el presente anterior en que se localiza el objeto tendría que experimentarse como coexistiendo con el presente actual de nuestra percepción. Las fases ya transcurridas y sus contenidos se percibirían, pues, como existiendo a una distancia temporal de nosotros, de manera análoga a como los objetos espaciales se muestran como existiendo en un lugar diferente del nuestro.

Pues bien, esta experiencia de los tiempos anteriores como coexistiendo con el nuestro excluye la transición de un presente a otro que se nos manifiesta en nuestra experiencia de la identidad permanente. Experimentar un sustrato como permaneciendo idéntico de un presente a otro entraña experimentarlo como ya no existiendo en el presente anterior. La permanencia e identidad de las fases sucesivas del objeto, que es necesario para poder percibir las desde otro presente diferente, va en detrimento de la identidad permanente del objeto-sustrato a través de fases diferentes. (Es decir, la permanencia e identidad *del tiempo* va en detrimento de la permanencia e identidad *a través del tiempo*.) Sólo porque el objeto deja de existir en una fase puede empezar a existir como individualmente el mismo en otra. Por ejemplo, sólo si Corisco deja de estar en el mercado, es posible que ese mismo Corisco individual que estuvo en el mercado se traslade al gimnasio, y sólo en este caso no hay que distinguir, en rigor, el Corisco del mercado y el Corisco del gimnasio como

individuos diferentes (o al menos como partes diferentes de un mismo proceso).⁶⁶⁵ Si el contenido de un presente nuevo se experimenta como idéntico -no sólo igual- al contenido de otro presente anterior, ello significa que ese contenido se experimenta como ya no existiendo en aquel otro presente. En la medida en que experimentamos un dato intuitivo como permaneciendo idéntico, lo experimentamos como ya no existiendo como contenido de los presentes anteriores, sino como existiendo siempre y exclusivamente en el presente actual. Por eso, la presencia intuitiva del objeto temporal inmanente (o trascendente) no puede entenderse como una presencia real del objeto en el fenómeno de su duración. No sólo hay que decir que el objeto temporal idéntico no está contenido *en* nuestra experiencia del tiempo “como en un saco”, sino que tampoco está presente *ante* ella como percibido a través de escorzos.⁶⁶⁶

Además, si la multiplicidad del contenido sensible de esta percepción ha de proceder de la persistencia de los contenidos sensibles de las fases anteriores, esta persistencia entra en conflicto con la posibilidad de que los mismos contenidos sensibles persistan de un presente a otro. A un mismo dato intuitivo sólo puede corresponder un único proceso de persistencia, por lo cual la identidad individual que guarda un dato sensible a lo largo de su duración excluye la posibilidad de que idénticamente el mismo dato se convierta en una resonancia. Y un mismo contenido sensible no permite dos aprehensiones alternativas.⁶⁶⁷ Por ejemplo, un mismo contenido acústico no puede ser aprehendido a la vez como impresión originaria de un sonido presente y como resonancia que representa una fase pasada del mismo.

Es más, al experimentar o recordar la permanencia del mismo contenido-sustrato, asistimos a *su transición* de un presente a otro, es decir, las fases anteriores al presente actual se nos muestran como fases y estados del sustrato que sucesivamente han dejado de existir. La existencia de un sustrato en un presente determinado entraña su ausencia de cualquier presente previo o venidero y esta ausencia forma parte del sentido de nuestra experiencia de la identidad permanente. Experimentar que un objeto permanece de un presente a otro es experimentar que ese objeto abandona el presente anterior hacia un presente nuevo. Lo permanente existe, por definición, por entero en el presente en que existe, es decir, en el presente actual. Es precisamente por eso que el pasado puede entenderse como un ámbito de lo irreal y que las determinaciones temporales no son equiparables a las determinaciones locales. (Negar esto entraña, a la inversa, negar la realidad y aun la posibilidad de la permanencia y la identidad individual a través del tiempo.) La

⁶⁶⁵ En tiempos arcaicos, una tal distinción fue introducida por Epicarmo (en su llamado *auxómenos lógos*), con el fin de hacer broma del pensamiento de Heráclito, y luego, tampoco plenamente en serio, fue retomada por los sofistas. En ambos casos, esa distinción se relacionaba con la pretensión de eximir de responsabilidad moral o jurídica a la persona cuya identidad individual se vincula así al tiempo. En efecto, a estas luces resulta difícilmente comprensible por qué el Corisco de mañana tiene que hacerse responsable de las promesas hechas por el Corisco de hoy o por qué el Corisco futuro tendrá que pagar las deudas contraídas por el Corisco actual.

⁶⁶⁶ Cf. Hua X, nº 39, p. 279. En este mismo manuscrito, Husserl posteriormente elimina los términos relacionados con la concepción de la experiencia del tiempo al modo de un escorzo. Véanse las notas del editor a las páginas 280 ss.

⁶⁶⁷ Cf. Hua X, pp. 317 ss.

experiencia de duración no puede entenderse, por tanto, como una percepción simultánea del objeto temporal en una multiplicidad de fases sucesivas. El objeto-sustrato no se experimenta como extendido a lo largo del tiempo, al modo de una melodía, sino como existiendo sucesivamente en fases diferentes.

Las fases sucesivas del objeto temporal no se experimentan como presentes, sino como ausentes. La transición temporal entraña que algo idéntico abandona un presente hacia otro. Como Husserl mostró en el manuscrito de Seefeld, la experiencia de duración entraña la experiencia del durar de algo idéntico. Por eso, la interpretación de la experiencia del tiempo como una percepción mediante escorzos es contraria al sentido mismo de esta experiencia. De este modo, después del redescubrimiento de la subsistencia en el terreno inmanente, Husserl se ve obligado a reconocer que la conciencia de un objeto temporal es ante todo conciencia de su no-presencia. Así se hace patente la paradoja de que la percepción temporal, si todavía cabe llamarla así, es percepción de algo como ausente. El objeto inmanente, cuya duración experimentamos con evidencia inmediata, ese objeto cuya presencia intuitiva es la base de la evidencia del *cogito*, ¡se nos manifiesta como un objeto no-presente y ausente!⁶⁶⁸

Segundo modelo: La conciencia del tiempo como representación imaginaria (Bildbewußtsein)⁶⁶⁹

Puesto que la conciencia del tiempo no se deja entender como una percepción mediante escorzos, cabe preguntarse si consiste en la representación de su objeto a través de una imagen. Si la identidad del objeto en sus fases sucesivas no se deja reconciliar con su genuina presencia intuitiva, hace falta interpretar la trascendencia que se experimenta en la conciencia del tiempo como una ausencia. Y el modo más conspicuo y radical de una intuición de un objeto ausente es ciertamente la conciencia de imagen. Lo no-presente y ausente puede ser consciente de manera intuitiva a través de una imagen presente que lo representa al modo de un sustituto y así nos permite experimentar sus propiedades de manera indirecta. La conciencia de imagen no pretende ponernos en presencia directa de su objeto mismo, por lo cual puede proporcionarnos una representación simultánea de un objeto idéntico en una multiplicidad de fases sucesivas. Aunque un mismo objeto no puede ser percibido a la vez en diferentes estados sucesivos, esta imposibilidad no se extiende a la

⁶⁶⁸ Cf. Hua X, pp. 341 ss.

⁶⁶⁹ Por “representación imaginaria” entiendo aquí la conciencia a través de una imagen, ya sea física o mental. Es importante no confundir la conciencia de una imagen mental -la imaginación- con la fantasía o presentificación. La imaginación hace uso de la fantasía, pero no es idéntica a ella, sino que consiste en aprehender el objeto de una representación de fantasía como imagen de un objeto real o ficticio. En la imaginación, la representación de fantasía funciona, pues, como imagen de la percepción correspondiente, por lo cual hay que distinguirla de la fantasía pura, que consiste en una representación directa de un objeto. Esta distinción crucial se encuentra ya en el curso de 1904 que precede inmediatamente a las lecciones sobre la conciencia del tiempo de 1905. Cf. Hua XXIII, §§ 41 y 42, pp. 84 ss.

representación imaginaria. En virtud de que ésta consiste en una conciencia intuitiva indirecta, es perfectamente posible que haya una multiplicidad simultánea de imágenes que corresponden a las fases sucesivas del mismo objeto. Puesto que la conciencia de imagen es en sí misma conciencia intuitiva de un objeto ausente, la multiplicidad y diversidad de imágenes resulta compatible con la unidad e identidad del objeto imaginado.

Según este modelo, la experiencia de duración y sucesión consiste en una representación imaginaria de lo pasado a través de una imagen mental presente. La multiplicidad de las fases sucesivas se representa mediante una multiplicidad simultánea de resonancias que se aprehende como su imagen presente. Para entender correctamente esta forma de representación, tenemos que repasar brevemente el análisis que Husserl ofrece de la estructura intencional de la conciencia de imagen.

Pues bien, Husserl distingue en la conciencia de imagen tres componentes diferentes, a saber: 1) la imagen en su realidad propia, por ejemplo la imagen física; 2) el objeto presente en la imagen (objeto imaginario, “Bildobjekt”); y 3) el objeto representado por éste (objeto de la imagen, “Bildsujet”⁶⁷⁰). El ejemplo típico de Husserl es el de un cuadro pintado que vemos en un museo. Podemos distinguir entre el cuadro de óleo sobre lienzo (imagen física), el objeto que se nos presenta en el cuadro (objeto imaginario, “Bildobjekt”) y el objeto ausente que representa ese objeto (objeto de la imagen, “Bildsujet”).⁶⁷¹ En lo que sigue vamos a atenernos principalmente a la distinción entre el objeto imaginario (“Bildobjekt”, objeto imaginario) y el objeto de la imagen (“Bildsujet”), es decir, entre el objeto representante y el objeto representado. La representación de un objeto ausente mediante una imagen requiere un objeto que se perciba como presente y, por otra parte, su aprehensión como imagen de un objeto ausente. La conciencia de imagen es, por tanto, una combinación entre una percepción y una aprehensión de lo percibido como imagen de un objeto diferente.

La estructura de la conciencia de imagen se caracteriza, además, por otro rasgo fundamental, a saber: el objeto representante tiene que ser consciente como *irreal*. A diferencia de la imagen física, el objeto presente en ella que funciona como imagen del objeto representado es necesariamente un objeto imaginario en el sentido de un objeto ilusorio. Por ejemplo, un paisaje que vemos en un cuadro es, en principio, un objeto perceptivo como cualquier otro. Sin embargo, no es consciente como realmente estando presente ante nosotros, debido a que su presencia perceptiva es desmentida por las circunstancias. Es decir, la incoherencia con otras percepciones (y eventualmente una desemejanza parcial con un paisaje auténtico) anula la validez de la percepción del paisaje.⁶⁷² Esta anulación de la pretensión de realidad y presencia del objeto es una condición necesaria de la aprehensión como imagen. Sólo en la medida en que algo se aprehende como irreal, puede aprehenderse como imagen de otra cosa. Los objetos que sirven como imágenes sólo pueden ser reales en tanto que

⁶⁷⁰ Ibid., p. 19. La palabra “Bildsujet” contiene el sustantivo francés “sujet” que en este contexto estético se refiere al tema u objeto de una obra de arte. No hace referencia, por tanto, al sujeto que contempla la imagen, sino al objeto que la imagen representa.

⁶⁷¹ Cf. Hua XXIII, pp. 23 y 29.

⁶⁷² Cf. Hua X, pp. 32 ss.

imágenes físicas, no en tanto que objetos representantes. Por ejemplo, un actor en el teatro es ciertamente una persona real, pero como tal no representa a ningún personaje dramático, v. gr. al Hamlet de Shakespeare. Es más bien el Hamlet ilusorio que vemos en el escenario -o más bien en el mundo imaginario cuya imagen física es el escenario- el que representa al personaje ficticio y ausente que es aquel príncipe danés. El carácter ilusorio es constitutivo del objeto representante: precisamente porque éste no es aprehendido como un objeto real, puede representar un objeto diferente de sí mismo.⁶⁷³ Pongamos otro ejemplo. Si reproduzco las palabras de otra persona y así las represento de manera imaginaria, mi discurso es aprehendido por los demás como un discurso meramente ficticio, es decir, por un discurso que “no va en serio”, de modo que yo no digo “realmente” lo que estoy diciendo. De otro modo, el discurso pronunciado sería un discurso auténtico y ya no podría representar ningún discurso diferente.

Es importante subrayar que la estructura de la conciencia de imagen entraña una ilusión que es expresamente consciente como tal.⁶⁷⁴ La conciencia imaginaria es esencialmente una conciencia que se caracteriza en sí misma como ilusoria, y aunque no toda ilusión es todavía una representación imaginaria, en cierto modo puede considerarse como el caso límite de una tal representación. Aun en el caso de que la ilusión no forme parte de una representación imaginaria intencionada, el objeto ilusorio no carece del todo de funciones representativas, ya que al menos representa aquel objeto que sería el objeto ilusorio si fuera real y que nuestra conciencia de la ilusión nos hace experimentar como ausente. Cuando un objeto es consciente como ilusorio, por eso mismo es consciente como pareciendo ser un objeto que no es, y este último objeto es caracterizado como ausente y no-existente.⁶⁷⁵ Cuando me doy cuenta de que he confundido a alguien con otra persona, mi percepción de esa persona adquiere el carácter de una ilusión que convierte la persona anteriormente vista de manera ilusoria en un objeto irreal. Ahora bien, esta presencia ilusoria es tal en tanto que representa la presencia real de la persona en cuestión. Al fin y al cabo, es esta presencia real que es tachada de ilusoria y que pierde su validez en la conciencia de ilusión y que, precisamente por eso, es representada en ella como una presencia ausente o inexistente. (La expresión contradictoria corresponde aquí a la contradicción constitutiva de la ilusión misma, en la que algo es consciente, por una parte, como real, y por otra parte esa realidad es consciente como negada.) La conciencia de ilusión guarda, pues, una estrecha afinidad con la conciencia imaginaria en tanto que hace presente un objeto que se caracteriza como ausente.

Es este carácter representativo intrínseco a la ilusión el que la hace apta para adoptar una función representativa intencionada que se extiende a todo tipo de objetos ausentes y no se limita a la realidad desmentida en ella. Esta referencia a lo ausente como tal está contenida en la irrealidad de la ilusión. El hecho de que una persona aparezca como “no estando realmente aquí” significa que la vivencia de su presencia ilusoria se refiere a ella como estando ausente. De esta manera, no sólo se

⁶⁷³ Ibid., p. 40 s.

⁶⁷⁴ Ibid.

⁶⁷⁵ Desde luego el objeto representado por el objeto imaginario puede ser un objeto real, pero el objeto imaginario como tal nunca existe.

experimenta la presencia de esa persona como un estado de cosas inexistente, sino que se experimenta la persona ausente como tal. En el momento en que esa representación de un objeto ausente por un objeto ilusorio se lleva a cabo de manera intencionada, la ilusión se convierte en imagen propiamente dicha. La posibilidad de aprehender un objeto como representación de otro objeto semejante (al menos en algún aspecto) es la posibilidad de traer un objeto ausente a una presencia imaginaria. Al hacer uso de esta posibilidad, podemos servirnos de la ilusión para representar el objeto ausente como tal, no a fin de engañarnos o a sugerir su presencia, sino a fin de representarla en su ausencia misma. Precisamente porque *no* nos engañamos acerca de la ausencia del objeto, podemos recurrir a la posibilidad de representarlo a través de una presencia ilusoria. La imagen no tiene por qué poseer una semejanza considerable con el objeto representado o un poder de engaño: basta con que comparta con el objeto que representa aquellos rasgos que queremos representar.⁶⁷⁶ La identificación ilusoria es, pues, lo que puede convertir algo en imagen de un objeto ausente. La ilusión consiste en que algo pasa por algo que no es; cuando una ilusión es consciente como tal, el objeto ilusorio adquiere el carácter de “pasar por otra cosa” que es constitutivo de la representación imaginaria.

Intentemos aplicar ahora la estructura de la conciencia de imagen a la conciencia del tiempo. Gracias al poder de la imagen de representar un objeto ausente e incluso irreal, podemos tener una intuición imaginaria de las fases ya transcurridas. De hecho, esta forma de representación nos proporciona a menudo un conocimiento intuitivo de objetos pasados que ya no existen, como lo hacen los retratos de personajes históricos o las imágenes que documentan importantes eventos del pasado. Pues bien, si la conciencia del tiempo es una conciencia imaginaria, la multiplicidad de las fases sucesivas se representa por una multiplicidad simultánea presente que es consciente como su imagen. El núcleo sensible de esta multiplicidad consiste en una serie de resonancias que se aprehenden como imágenes de los contenidos sensibles pasados. Las resonancias son, pues, el soporte real de la imagen (el equivalente de la imagen física). A través de ellas aparece una multiplicidad de estados presentes (=objeto imaginario) que representa la multiplicidad de los estados sucesivos (=objeto representado) al modo de su imagen. Esta función representativa la adquieren las resonancias en virtud de aprehensiones que las refieren a fases ya transcurridas -y por ende pasadas y ausentes- del proceso perceptivo. La multiplicidad de los estados del objeto que aparecen de manera ilusoria (a través de las resonancias) como simultáneos y presentes representa, pues, la multiplicidad de los correspondientes estados sucesivos.⁶⁷⁷

⁶⁷⁶ En el caso de un mero símbolo, la semejanza propiamente dicha puede incluso faltar por completo. Por ejemplo, si la variable “x” se utiliza para representar un número o un individuo en general depende meramente de la convención y no tiene (casi) nada que ver con sus propiedades. Es verdad que aun en este caso hay alguna semejanza estructural mínima que la hace apta para funcionar como tal símbolo, a saber: la unidad. Un símbolo es un caso límite de una imagen.

⁶⁷⁷ Para la exposición de este modelo en los textos tempranos de Husserl, véanse por ejemplo Hua X, pp. 202 ss., p. 213 y p. 318 s. Husserl elabora la estructura intencional de la conciencia del tiempo como representación imaginaria del pasado de manera más explícita en los *Manuscritos de Bernau*. Cf. Hua XXXIII, pp. 57, 63 s. y 86 ss. Una discusión detallada de esta concepción de la conciencia del tiempo en los *Manuscritos de Bernau* puede encontrarse en Kortooms, *Phenomenology of time*, pp.116-134.

Esta comprensión de la conciencia del tiempo como representación imaginaria del pasado permite dar cuenta de la trascendencia y ausencia del tiempo experimentado y del modo en que un objeto duradero puede ser representado mediante la aprehensión de una multiplicidad de resonancias presentes. En este modelo, la presencia de las resonancias es perfectamente compatible con la ausencia de lo representado por ellas. Es más, el surgimiento y la presencia de las resonancias también resulta compatible con la persistencia de las impresiones correspondientes, ya que las resonancias son entonces, por hipótesis, nuevos datos presentes que son simultáneas a las impresiones. Un mismo dato puede persistir en el presente y al mismo tiempo pueden surgir resonancias o post-imágenes de la afección pasada que suscitó la continuidad impresional de las fases anteriores. Una afección continua no sólo tiene la consecuencia de que un mismo estado sensible dura en el presente, sino que la afección puede dejar rastros que duran simultáneamente con la afección misma. (Desde una actitud no-fenomenológica se puede “explicar” este surgimiento, al modo de James, a partir de la persistencia de los estados fisiológicos que son las causas de las sensaciones. Estos estados persisten más allá de la afección externa y así pueden producir nuevas sensaciones más débiles que por lo demás son iguales a las anteriores.)⁶⁷⁸ Las resonancias entonces no se entienden como surgiendo de la permanencia de los contenidos sensibles que corresponden a las impresiones anteriores, sino como nuevas impresiones iguales, con lo cual se hacen compatibles con la persistencia de las impresiones mismas. Por ejemplo, las fases pasadas de un sonido pueden representarse mediante sus ecos presentes y estos ecos pueden coexistir con la presencia permanente de este sonido mismo. Las resonancias no se aprehenden, pues, como idénticas a los contenidos sensibles de las fases anteriores, sino sólo como imágenes suyas. De esta manera es posible que en el presente haya una representación intuitiva y simultánea de las fases sucesivas de una duración transcurrida.

Tampoco hay dificultad alguna en atribuir la multiplicidad de los estados representados a un sustrato idéntico. Una y la misma cosa no puede percibirse simultáneamente como presente en una multiplicidad de estados alternativos, pero nada impide que la multiplicidad de sus estados sucesivos se represente simultáneamente en una multiplicidad de imágenes diferentes. La existencia simultánea de imágenes que representan un mismo individuo en estados alternativos es perfectamente posible, ya que las imágenes como tales no se excluyen mutuamente y los estados incompatibles del individuo se representan como ausentes. De esta manera, la identidad y unidad de lo representado de manera imaginaria no entra en conflicto con la multiplicidad de las representaciones. Del mismo modo que las fotografías de los estados sucesivos de un mismo individuo pueden ser expuestas y vistas de manera simultánea, la multiplicidad de los estados sucesivos de algo puede ser consciente simultáneamente a través de una multiplicidad de representaciones imaginarias. De esta manera, la concepción de la conciencia del tiempo como representación imaginaria permite evitar las dificultades que hacen fracasar el modelo de la presencia perceptiva.

⁶⁷⁸ Cf. W. James, *Principles of Psychology* I, pp. 632 ss.

Crítica: Esta manera de entender la conciencia del tiempo efectivamente tiene una larga tradición y está detrás, por ejemplo, de la noción de las post-imágenes con las que se pretendía explicar el carácter intuitivo de la memoria fresca. Sin embargo, Husserl fue el primero en elucidar la estructura intencional de la conciencia de imagen y ponerla en relación con las otras dos formas de intencionalidad intuitiva que son la percepción y la fantasía (o evocación). Este análisis, que constituye una aportación crucial para la teoría de la intencionalidad en general, permite a Husserl dar a esta concepción por primera vez una forma rigurosa. Sin embargo, también le lleva a la conclusión de que la comprensión de la conciencia del tiempo como una representación imaginaria no resulta viable.

Si la conciencia del tiempo fuera una conciencia de imagen, tendríamos que ser conscientes de un objeto imaginario que representa un objeto ausente. Es decir, tendríamos que experimentar la multiplicidad de estados sucesivos como presentes, y esta experiencia tendría que mostrárenos como ilusoria. Los estados de un objeto que corresponden a nuestra experiencia de sus fases sucesivas tendrían que sustituirse por una percepción simultánea de estos estados como presentes. Parece claro que nada de esto se deja encontrar en nuestra experiencia de duración y sucesión. Como Husserl dice, siempre que somos conscientes de resonancias sensibles (*"Nachklänge"*), somos conscientes de ellas como nuevos datos presentes: tales resonancias o residuos, aunque ciertamente existen, nada tienen que ver con nuestra conciencia del tiempo.⁶⁷⁹ No experimentamos una multiplicidad de presentes ilusorios que entran en conflicto con el presente actual, sino que las fases que experimentamos se nos manifiestan como siendo las fases pasadas mismas. Es decir, la conciencia del tiempo es una conciencia directa, no una representación indirecta a través de una imagen. Los múltiples estados (o las múltiples fases) del objeto temporal que experimentamos no representan otros estados ausentes, sino que se nos dan como siendo ellos mismos los estados pasados del objeto.⁶⁸⁰ Por ejemplo, la multiplicidad de estados que se nos muestra en la experiencia de un movimiento se nos da como la multiplicidad de los estados del movimiento mismo, no una multiplicidad de estados presentes que los representan al modo de una imagen. Y las fases transcurridas de una sensación acústica o de una apariencia en el campo visual se experimentan inmediatamente como siendo ellas mismas las fases transcurridas anteriormente. Por ello, no tendría sentido preguntarse si las fases pasadas que experimentamos ahora se corresponden con otras fases experimentadas anteriormente, tal como se compara una imagen con la realidad representada por ella.⁶⁸¹

Mientras que el modelo de la percepción requiere una presencia del tiempo que entra en conflicto con la experiencia de la identidad del objeto temporal, el modelo de la representación imaginaria entra en conflicto con el carácter de la conciencia del tiempo de ser una experiencia inmediata del pasado y con su pretensión de ponernos ante su objeto mismo. Si la percepción exige demasiada presencia, la conciencia de imagen exige demasiada ausencia. El carácter indirecto de la conciencia

⁶⁷⁹ Cf. Hua X, p. 311 s. y Hua XXXIII, p. 249. Cf. también Kortooms, *op. cit.*, p. 124 y pp. 126-128.

⁶⁸⁰ Cf. Hua X, p. 316.

⁶⁸¹ *Ibid.*

de imagen, el no-comparecer del objeto representado por ella, es incompatible con la presencia intuitiva del tiempo que acaba de pasar. Mientras que la estructura intencional de la percepción requiere un contacto demasiado inmediato con el objeto como para poder encajar con los datos de la experiencia del tiempo, la intencionalidad imaginaria resulta demasiado indirecta o mediata.

La superación del esquema contenido-aprehensión

Las dos insuficiencias tienen un origen común, a saber: parten del esquema contenido-aprehensión como su presupuesto. Sobre la base de este esquema, la conciencia del tiempo tiene que entenderse como la aprehensión de un contenido sensible presente. Éste sólo puede funcionar como contenido o de una percepción directa o de una representación imaginaria; tiene que aprehenderse como presencia directa del objeto o como su presencia indirecta a través de una imagen. El esquema contenido-aprehensión nos pone ante la alternativa entre la percepción y la imaginación porque nos fuerza a interpretar el carácter intuitivo de la conciencia del tiempo al modo de una presencia sensible.

Cabe decir, por tanto, que ambos modelos anteriormente expuestos tienen como fundamento común la interpretación de la intuición temporal como una genuina presencia intuitiva de su objeto, ya sea directa o indirecta. Es precisamente esta presencia la que resulta contraria a la índole de la conciencia del tiempo, que es en sí misma una conciencia directa de algo no-presente. La duración transcurrida se experimenta directamente, no a través de algún sustituto, pero se experimenta como no-presente. Sus fases no se nos dan simplemente como fases presentes que están más o menos alejadas de nuestro presente actual, es decir, el pasado no se experimenta simplemente como un presente que es diferente del nuestro y se encuentra a una distancia temporal de nosotros. Más bien, las fases ya transcurridas se experimentan como fases que han dejado de existir, los estados pasados de los objetos se experimentan como estados en que éstos ya no se encuentran. Nuestra experiencia del tiempo consiste precisamente en la conciencia directa de las fases pasadas mismas *en tanto que ya no presentes*.

Por ello, resulta imposible interpretar esta experiencia como una presencia perceptiva directa o indirecta y comprender la intuición de lo temporalmente extenso a partir de la presencia real de datos sensibles en la conciencia. La presencia de resonancias sólo nos permite una experiencia sensible de un objeto presente, no nos permite experimentar un objeto como ausente. Si un nuevo contenido de conciencia no puede convertir un dato sensible presente en algo ausente, como Husserl afirma en su crítica a Brentano, tampoco lo puede una aprehensión. Por hipótesis, el contenido sensible es lo que es, con indiferencia del modo en que se aprehenda.⁶⁸² La crítica de Husserl a Brentano se vuelve, pues, contra el esquema teórico inicial con el que el

⁶⁸² Cf. Hua X, p. 311 y p. 319.

propio Husserl pretende dar cuenta de la conciencia del tiempo: el esquema contenido-aprehensión se muestra inaplicable a esta forma de conciencia.⁶⁸³

Hay un problema todavía más grave que no se articula como tal en los textos de Husserl, si bien en ocasiones sale a la luz de manera implícita. Curiosamente, Husserl nunca vuelve sobre la dificultad crucial que expone en su perífrasis de las aportaciones de Brentano (p. 33 s.), a saber, que los contenidos sensibles sucesivos suelen ser incompatibles como simultáneamente presentes y que, al menos, la totalidad simultánea formada por ellos es diferente de la totalidad que forman al sucederse. Como lo puso de relieve Meinong, incluso si los contenidos pueden seguir siendo los mismos al existir simultáneamente que cuando existen de manera sucesiva, su unión simultánea da como resultado una totalidad diferente que la totalidad en forma de una sucesión que se compone de las mismas partes.⁶⁸⁴ El “todo” aquí no sólo es más que la suma de sus partes en tanto que la existencia en conjunto difiere de por sí de la existencia separada. La unión de las partes al modo de una sucesión no consiste simplemente en que las partes se reúnan en un colectivo, sino que la totalidad formada por ellas tiene una forma propia -enteramente diferente de la forma de su unión simultánea- que no deja suprimirse sin alterar gravemente la naturaleza de esa totalidad. Nos podemos acordar aquí de la afirmación de que una melodía se convertiría en un acorde -o en el “estrépito inarmónico (34)” mencionado por Husserl-. Si la diferencia entre una secuencia de notas y un acorde consiste en una diferente aprehensión de los mismos contenidos sensibles simultáneos, ¿no se sigue de esto que bastaría con aprehender las mismas sensaciones acústicas como sucesivas para convertir un acorde en una melodía, y viceversa? Además, en el caso de que los contenidos sensibles son incompatibles como simultáneos, v. gr. cuando ocupan los

⁶⁸³ Como advierte Boehm (en su introducción a Hua X, p XXXVIII ss.), en la versión publicada de las *Lecciones* este resultado ya se enuncia explícitamente en una nota al pie de la p. 29 (Hua X, p. 7), a pesar de que poco después sigan las páginas de la crítica a Brentano (del curso original de 1905), donde Husserl introduce el esquema contenido-aprehensión y atribuye los caracteres temporales al modo de aprehensión. Un ejemplo curioso de la mezcla de dos concepciones diferentes es la combinación entre el empleo de la noción de retención con el uso del esquema contenido-aprehensión que encontramos en la p. 133 de las *Lecciones* (cf. Hua X, p. 111).

⁶⁸⁴ Husserl no parece haber tomado plena conciencia de que esta dificultad no sólo afecta a la diferencia entre una conciencia simultánea de algo *como* sucesivo y como simultáneo, sino también a la conciencia simultánea de los contenidos que supuestamente representan la sucesión. Por eso, pudo afirmar con Brentano que la conciencia de sucesión no debe confundirse ni con una conciencia sucesiva ni con una conciencia simultánea de lo sucesivo, a pesar de que su propia teoría equiparaba los contenidos representantes aprehendidos como sucesivos y como simultáneos. (A mi parecer, es precisamente esto lo que Brentano quiso evitar al concebir el carácter temporal como un contenido primario.) Es sólo de manera implícita que Husserl advierte las graves dificultades con que se encuentra esta tesis, sobre todo cuando critica la idea de que los contenidos son en sí mismos indiferentes a su aprehensión temporal y que, por tanto, un mismo contenido podría aprehenderse ora como presente ora como más o menos pasado (cf. Hua X, 317 ss.). La escasa claridad que Husserl alcanzó sobre este punto se muestra en que todavía mucho más tarde, en los *Manuscritos de Bernau* de 1917/18, vuelve repetidas veces a concebir la estructura de la conciencia del tiempo en términos del esquema contenido-aprehensión, lo cual, por cierto, parece mostrar que la incoherencia de la versión publicada de las *Lecciones* no se debe exclusivamente al hecho de que en su elaboración se utilizaran manuscritos de épocas diferentes.

mismos lugares del campo visual, una tal sincronización resulta imposible por principio.⁶⁸⁵

Según Husserl, el tiempo no es un carácter en el contenido de conciencia que constituye una forma propia de multiplicidad y así permite hacer compatible los contenidos que aparecen como sucesivos (como creía Brentano). Por ello, la hipótesis husserliana de una multiplicidad de resonancias simultáneas que representan los contenidos sensibles de las fases pasadas se encuentra con la dificultad de que las resonancias -supuestamente iguales a los contenidos representados por ellas- pueden resultar incompatibles. Esta incompatibilidad puede deberse a dos razones diferentes:

1) En primer lugar, dos contenidos sensibles pueden ser incompatibles como determinaciones de un mismo individuo. Por ejemplo, todas las determinaciones locales del campo visual o de nuestro cuerpo propio como campo táctil no pueden multiplicarse en un mismo presente ni ser ocupadas por más de un contenido del mismo género.⁶⁸⁶ En cambio, los mismos lugares pueden ser ocupados sucesivamente por contenidos diversos. La individualidad e irrepetibilidad de los lugares impide su multiplicación simultánea y por eso también una conversión de la multiplicidad sucesiva en una multiplicidad simultánea. Esta misma dificultad también afecta a los campos sensibles que carecen de una multiplicidad local, como el campo acústico.⁶⁸⁷ Donde no hay una multiplicidad local, como en el caso de los sonidos, ni siquiera puede haber una multiplicidad simultánea como tal, sino que la única forma de multiplicidad es la sucesión. En cada momento, el campo acústico sólo puede ser ocupado de una única manera. ¿Cómo podrían coexistir entonces las resonancias de los sonidos sucesivos? Las resonancias en sentido originario (v. gr. los ecos) simplemente forman parte de nuestro campo acústico presente, pero por eso forman parte de nuestra experiencia acústica actual. Aunque las referimos a otros sonidos ausentes, las oímos como sonidos presentes que son simultáneos al resto de nuestro campo auditivo. Una multiplicidad de resonancias acústicas no puede existir de manera simultánea como multiplicidad de contenidos diferentes y separados en un mismo campo auditivo. Y una multiplicación simultánea de “campos auditivos” no parece compatible con la unidad e identidad individual del sonido en cuestión y tampoco con la unidad e identidad individual de nuestro campo auditivo. La memoria es ciertamente una condición de nuestra identidad personal en tanto que la existencia como seres personales requiere una autoconciencia de nuestra identidad a través del tiempo. Pero esta presencia de nuestro ser pasado, para proporcionarnos una tal

⁶⁸⁵ De hecho, habría que decir que los contenidos visuales son de suyo inextensos, pero entonces simplemente dejarían de ser lo que son. Un dato sensible que no es un *dato* o un contenido de conciencia que no puede discernirse en nuestra conciencia por la reflexión son nociones contradictorias. Véase también la nota siguiente.

⁶⁸⁶ Cf. Hua X, p. 251. Habría que desvincular, por tanto, los contenidos de sus determinaciones locales, pero entonces no sólo se convierten en constructos hipotéticos (y difícilmente concebibles), sino que también se vuelve ininteligible el sentido de su multiplicidad y el modo en que la aprehensión puede dotarlos de sus determinaciones locales (ya que no las tendrían por sí mismos). Además, ¿cómo se individualizarían o se distinguirían si no pueden diferir ni por el lugar ni por el tiempo?

⁶⁸⁷ Cf. Hua X, p. 252.

conciencia de identidad, debe consistir precisamente en una presencia de nuestras acciones pasadas como pasadas y ausentes.⁶⁸⁸

La imposibilidad de multiplicar simultáneamente la experiencia de determinaciones sucesivas individuales (que por serlo son únicas en cada presente y resultan irrepetibles) es acaso todavía más palmaria cuando el individuo en cuestión lo somos nosotros mismos. En principio, también la experiencia de nuestras propias acciones espontáneas debería representarse a través de resonancias simultáneas. Mi interacción con el mundo es parte integral de mi experiencia sensible, en la que no me experimento sólo como afectado por el mundo, sino también como guiando activamente el curso de mis experiencias. Cuando experimento el tiempo de mi actividad motriz o mi hacer esfuerzo o incluso mi actividad de pensar (en fin, toda la esfera de mi “yo puedo” y “yo hago”), los contenidos sucesivos que constituyen mi experiencia inmediata de mi propia acción deberían coexistir en el presente, con lo cual se multiplicarían mis sucesivos estados de “estar actuando” de tal manera que en el presente yo estaría actuando a la vez de múltiples maneras diferentes y alternativas.⁶⁸⁹ Desde luego, esto es imposible porque ya no sería yo; mi yo o mi propio ser personal como origen y dueño de mis acciones no puede multiplicarse de manera simultánea, mi haber actuado anteriormente no puede representarse por una actividad presente.

2) En segundo lugar, hay una diferencia entre una multiplicidad sucesiva y una multiplicidad simultánea en tanto que tales. La continuidad sucesiva constituye una forma propia de multiplicidad sensible que no se deja sustituir o representar por una multiplicidad simultánea.⁶⁹⁰ Aparte del problema ya considerado de la incompatibilidad de los diferentes contenidos visuales en forma de una multiplicidad simultánea, también cabe preguntarse cómo la forma de esa multiplicidad simultánea podría representar la forma de la correspondiente multiplicidad sucesiva. Los contenidos sensibles no sólo constituyen una multiplicidad, sino que toda multiplicidad posee necesariamente una cierta forma que consiste en el modo en que se relacionan o se ordenan sus partes, y no se ve cómo el orden de una multiplicidad sucesiva podría sustituirse y representarse mediante un orden simultáneo. Por ejemplo, la multiplicidad sucesiva de los estados sucesivos del campo visual que corresponden a la percepción de un movimiento -v. gr. el de un barco que cruza un lago- no se deja concebir como una multiplicidad simultánea. Los campos visuales sucesivos tendrían que coexistir al modo de una serie de fotografías, pero esta multiplicidad simultánea de campos visuales sería desde luego completamente distinta de la correspondiente multiplicidad sucesiva. Esta multiplicidad sería necesariamente discontinua, ya que la continuidad temporal queda excluida y la continuidad espacial no sería una continuidad en el contenido de las imágenes como tales, sino una existencia de una imagen al lado de otra, como en una hoja con diferentes copias de la misma fotografía.

⁶⁸⁸ Cf. R. Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, p. 104 s.

⁶⁸⁹ Es evidente que experimentamos nuestras propias acciones de manera inmediata. Nunca estamos dudando de si algo que hacemos realmente es ejecutado por nosotros y distinguimos con plena claridad nuestros movimientos voluntarios de los involuntarios.

⁶⁹⁰ Como Husserl señala, la conciencia del tiempo no sólo es una conciencia continua, sino también conciencia de una continuidad. Cf. Hua X, p. 318.

En esta multiplicidad se reproduciría siempre una imagen continuamente diferente, lo cual es contradictorio porque convertiría la continuidad en una serie de partes separables. Aun en el caso de un proceso de permanencia, en el que se reprodujera siempre la misma imagen, la multiplicidad continua de la sucesión se convertiría en una multiplicidad discontinua de imágenes momentáneas numéricamente distintas: en cada nuevo momento se añadiría un campo visual nuevo.

Acaso todavía más absurda resulta la hipótesis de una tal sincronización de los estados sucesivos a través de sus “resonancias” en el caso de la experiencia táctil, en el que tendríamos que pensar en una multiplicación simultánea de nuestro cuerpo propio vivido “desde dentro” como campo táctil, la cual lo separaría, por cierto, de su unidad con nuestro cuerpo físico. Y el problema tampoco parece ser menos grave en los casos en que la multiplicidad sucesiva tuviera que representarse por una multiplicidad simultánea en que no caben diferencias locales, como en el caso de una multiplicación de campos auditivos o de la experiencia de nuestras propias acciones voluntarias.

Por las dos razones aducidas, parece imposible asumir que los contenidos sucesivos de nuestra experiencia se representen a través de una multiplicidad de contenidos simultáneos iguales.

Como ya hemos señalado, Husserl no ofrece una crítica de la compatibilidad simultánea de los contenidos de conciencia que corresponden a fases sucesivas. Sin embargo, la hipótesis de una tal presencia simultánea no le parece aceptable porque entraña una neutralidad o indiferencia de los contenidos representantes con respecto a su aprehensión temporal. Entonces esta aprehensión resultaría arbitraria, de modo que sería igualmente posible que un mismo contenido se aprehendiera como presente o como pasado e incluso que los mismos contenidos se aprehendieran bien como simultáneos bien como sucesivos.⁶⁹¹ Además, puesto que las resonancias de hecho son presentes y simultáneas, al menos deberían poder aprehenderse siempre como tales, y ello es evidentemente imposible. Si las diferencias temporales son extrínsecas a los contenidos, resulta incomprensible por qué se aprehenden los contenidos sucesivos representados por ellos como no pudiendo existir de manera simultánea. ¿Por qué no es posible aprehender, por ejemplo, la multiplicidad de los contenidos sensibles que corresponden a un calentamiento repentino o a un sonido duradero como una multiplicidad simultánea? De manera parecida, Husserl subraya que resulta imposible por principio que los contenidos, tal como se muestran en nuestra experiencia del tiempo, cambien su sentido temporal.⁶⁹² Los caracteres temporales no son extrínsecos a los contenidos intuitivos, por lo cual no es posible dividir la conciencia del tiempo en una multiplicidad de contenidos presentes y simultáneos y una multiplicidad de aprehensiones temporales.⁶⁹³

Otra importante razón en contra de la concepción de la conciencia del tiempo mediante el esquema contenido-aprehensión es que si la aprehensión temporal sobreviene a un dato intuitivo presente, la aparente evidencia de la conciencia del tiempo resulta incomprensible. El carácter temporal no puede ser extrínseco al dato

⁶⁹¹ Cf. Hua X, p. 319.

⁶⁹² Ibid., p. 317 s.

⁶⁹³ Ibid., p. 312.

que lo posee, ya que entonces no podría haber ninguna evidencia de que la aprehensión del dato lo refiere correctamente a un dato similar pasado. En efecto, no habría manera de saber en el presente de un no-presente.⁶⁹⁴ Sería incomprensible cómo el carácter temporal podría dársenos como algo que se *experimenta* de manera directa, por así decir algo que pertenece a lo intuitivamente dado. Por estas razones, Husserl se ve forzado a buscar una alternativa a su primera concepción de la conciencia del tiempo, centrada en el esquema contenido-aprehensión.

Tercer modelo: la conciencia del tiempo como análoga a la evocación

Para encontrar un modelo teórico alternativo, necesitamos atenernos a las características positivas en virtud de las que la conciencia del tiempo se distingue tanto de la percepción como de la representación imaginaria. Podemos articular la diferencia de la conciencia del tiempo con la intencionalidad perceptiva, por una parte, y la intencionalidad imaginativa, por otra, con la fórmula paradójica de que la conciencia del tiempo es una conciencia intuitiva directa del objeto temporal en la que éste aparece como ausente.

Pues bien, una intuición directa de algo ausente parece contradictoria en tanto que lo intuitivamente dado, como tal, se nos da como estando presente. Por definición, lo intuitivamente presente es aquello que está presente ante nuestra intuición, mientras que lo ausente se caracteriza justamente por la imposibilidad de mostrársenos de manera intuitiva. Es esencial a la intuición el ponernos en presencia de su objeto mismo, y en este sentido, dice Husserl, sólo hay una única clase de apariencias intuitivas, a saber, las percepciones.⁶⁹⁵ Pero precisamente por eso, Husserl llegó a comprender que las representaciones de fantasía no consisten en una presencia de contenidos sensibles y que el carácter intuitivo de las diferentes formas de una reproducción intuitiva a través de la fantasía -es decir, la clase de vivencias que conocemos con el nombre de evocación- no difiere de la percepción meramente en cuanto al modo de aprehensión. La fantasía no es una conciencia sensible al modo de una percepción débil (una *aísthesis asthenés*, decía ya Aristóteles) a la que se añade una aprehensión de imagen, sino que consiste en la conciencia modificada de una percepción que no contiene esta percepción como parte suya. Este es el secreto de cómo cabe entender la posibilidad de una intuición directa de un objeto ausente. En la fantasía (o en el recuerdo reproductivo o en cualquier otro tipo de evocación), vivimos una conciencia perceptiva, pero no como realizándola de manera originaria, sino de una manera modificada, a saber, al modo de una reproducción de fantasía.

La evocación consiste precisamente en vivir en la fantasía en otra conciencia diferente, sin vivirla como conciencia de nuestro presente actual, sino como la conciencia de un presente diferente. Es decir, vivimos una conciencia perceptiva con su presente como siendo *una conciencia no-presente*. Nuestra vivencia presente es entonces la vivencia de esa conciencia no-presente en tanto que tal: es en sí misma

⁶⁹⁴ Cf. Hua X, pp. 313-316.

⁶⁹⁵ Cf. Hua X, p. 289.

reproducción evocadora de otra conciencia diferente y su presente que no es el nuestro. Como ya vimos, las diferentes formas de la evocación se distinguen de la fantasía pura meramente en la naturaleza del presente evocado, según si se trata de un presente pasado o futuro (recuerdo y expectativa), de un presente espacialmente alejado (recuerdo del presente) o del presente de otra vida consciente (empatía). La evocación no es una conciencia independiente, sino meramente la *modificación* de otra conciencia ausente, en tanto que no es nada más que el vivir la reproducción de una conciencia diferente, como trayéndola a una presencia que no es la suya. En esas vivencias no vivimos nada más que esa otra conciencia como tal, nuestra vivencia no es sino vivencia de otra vivencia diferente, en tanto que tal, y no es nada más que eso.

En la fantasía, reproducimos una vivencia que se sitúa en un presente diferente del nuestro, en una vivencia que ahora no transcurre como nuestra, sino que se sitúa en otro presente real o posible. Nuestras vivencias intuitivas se dejan dividir, pues, en las vivencias originarias o percepciones y sus evocaciones o reproducciones de fantasía.⁶⁹⁶ A toda percepción o vivencia originaria posible corresponde una posible reproducción de fantasía, y viceversa. En las evocaciones, reproducimos la percepción en cuestión, pero al modo de una percepción evocada o presentificada, es decir, como una percepción no-presente de una realidad ausente. Sin embargo, esta conciencia no consiste en repetir aquella vivencia diferente mediante otra vivencia igual y usar esta última como imagen de la percepción en cuestión, sino en un *revivir* aquella percepción misma, en tanto que percepción ahora no tenida, es decir, en tanto que percepción que se localiza en un presente diferente.

Esta presencia de otra presencia en tanto que otra es lo que confiere a la conciencia de fantasía su paradójico carácter de presencia de una ausencia. La singular alteración de la presencia que nos es dada con el poder de la fantasía -tantas veces malamente trivializado, pero sumamente admirable- es precisamente lo que corresponde al carácter paradójico de la conciencia del tiempo de ser el comparecer intuitivo de lo no-presente y ausente como tal.

Al evocar una vivencia, la revivimos como una presencia diferente de la nuestra, su objeto no es consciente como percibido ahora por nosotros, sino como percibido en la vivencia evocada. Somos conscientes del mundo vivido en la evocación “como si lo percibiéramos”; somos conscientes de los objetos como percibidos en una percepción meramente evocada, revivida al modo de una evocación. De esta manera, somos conscientes de los objetos de la percepción evocada tal como son (fueron o serían) percibidos en esa percepción: no como percibidos ahora, sino como percibidos en un presente diferente (que tal vez nunca lo fue ni será, como el presente al que se refiere la expresión “érase una vez”). Por eso, la evocación guarda un paralelo riguroso con la percepción y es, en cierto modo, una conciencia intuitiva, en cuanto que es en sí misma modificación (conciencia modificada, evocación) de una tal conciencia. Y por eso su carácter “intuitivo” es perfectamente compatible con ser la evocación conciencia de su objeto como no-presente y ausente. La evocación es en sí misma modificación de una conciencia perceptiva, reproducción de una conciencia perceptiva en un presente que no es el suyo y así su “presentificación” o “re-presentación”, por lo

⁶⁹⁶ Cf. *Lecciones*, apéndice II, pp. 121 ss.

cual no consiste ni en una percepción ni en una aprehensión imaginaria (sustitutoria) que se adhiere a una percepción tachada de ilusoria, sino en un tipo de vivencias en que revivimos una percepción de manera modificada. (Nótese que las percepciones que reproducimos en la fantasía, en el caso normal, cuentan como percepciones auténticas.)

Pues bien, precisamente en esto ve Husserl el paralelismo con la conciencia del tiempo. Del mismo modo que un sonido recordado o fantaseado no es un sonido, sino una evocación de un sonido que pertenece a un género completamente diferente que una sensación acústica (aprehendida o interpretada como sea), la memoria fresca e intuitiva de un sonido -la conciencia inmediata de sus fases que acaban de pasar- es la conciencia modificada de una percepción o impresión anterior, y no una conciencia perceptiva o impresional ni una representación imaginaria.⁶⁹⁷ En su crítica a Brentano, Husserl había puesto de relieve la diferencia esencial entre la conciencia del tiempo y la evocación o reproducción de fantasía. Pero al advertir que no toda conciencia intuitiva se deja entender a partir de la presencia de un contenido sensible, descubre una clara analogía entre la conciencia del tiempo y la evocación. Esta analogía consiste en que también la conciencia del tiempo no es en sí misma una conciencia nueva y autónoma, sino la modificación de otra conciencia diferente. El desdoblamiento de la conciencia que comparte la conciencia del tiempo con la evocación hace comprensible cómo el objeto temporal puede aparecer a la vez como presente de manera intuitiva y como ausente. Gracias a ese desdoblamiento, la conciencia del tiempo puede ser una conciencia intuitiva y, sin embargo, una conciencia de su objeto como no-presente y ausente. Su carácter intuitivo reside en que es una conciencia renovada de una conciencia intuitiva anterior, y su carácter de manifestar su objeto como ausente se debe a que es modificación de otra conciencia previa y hace aparecer el objeto como presente ante esa conciencia diferente, y no como estando presente ante ella misma.

Así se hace comprensible cómo la presencia intuitiva de las fases transcurridas del objeto temporal es compatible con su conciencia como pasadas y ausentes. Del mismo modo que la evocación es una conciencia modificada de una percepción sin ser ella misma una conciencia perceptiva, la memoria fresca es una conciencia modificada de una conciencia perceptiva anterior en la que ésta aparece como una conciencia no-presente. Dicho de manera más precisa, la conciencia del tiempo consiste en una conciencia modificada de la continuidad de las sucesivas impresiones originarias en las que las fases del objeto temporal aparecieron como presentes. Nuestra experiencia de estas fases es en sí misma modificación de su conciencia impresional anterior en la que vivimos esa conciencia originaria de una manera modificada, como una conciencia ya pasada. Las fases anteriormente presentes del objeto temporal se experimentan de manera modificada como fases que aparecieron como presentes en una conciencia previa, diferente de nuestra conciencia actual, la cual, sin embargo, no es en sí misma nada más que modificación de esa conciencia anterior. La conciencia de las fases pasadas no es sino “revivencia” de su conciencia originaria como presentes, y en este “ser en sí misma revivencia de una conciencia originaria” reside también aquí la modificación en virtud de la cual se distingue la conciencia del pasado de la conciencia

⁶⁹⁷ Hua X, p. 312.

originaria que aparece a través de ella. Al igual que el recuerdo propiamente dicho, la memoria fresca se deja entender, pues, como una conciencia modificada que consiste en una cierta alteración y reduplicación de la conciencia. La conciencia de las fases pasadas es en sí misma conciencia de una conciencia diferente; las fases del objeto temporal aparecen como *otros* presentes que vivimos como apareciendo en una conciencia pasada que se distingue de nuestra conciencia actual que la reproduce o revive de manera modificada.

La conciencia del tiempo entraña, pues, la misma reduplicación y alteración de la conciencia que es constitutiva de las evocaciones. En su análisis de la estructura intencional de esta modificación de alteridad, Husserl había puesto de manifiesto que la evocación no es una conciencia que atribuimos a nuestro yo actual y a su existencia corpórea en el mundo, sino que la vivimos como la conciencia de otro yo encarnado, que puede ser nuestro propio yo pasado, futuro o posible o puede identificarse también -en el caso de la empatía- con una persona diferente. Las percepciones y sensaciones evocadas no se viven como propias de nuestro yo actual, sino como propias del yo de la percepción evocada al que pertenece una determinada situación corpórea.⁶⁹⁸ Por ejemplo, cuando recordamos el teatro iluminado en el que estuvimos el día anterior, evocamos ese teatro como visto por nosotros desde una posición determinada, es decir, como correlato de nuestra percepción pasada. El yo de esa percepción no es nuestro yo actual, sino nuestro yo pasado, situado con su cuerpo en una posición determinada que ahora ya no es la nuestra. No vemos el teatro de nuevo, acaso de manera más débil y confusa, sino que evocamos una visión que anteriormente tuvimos y somos conscientes del teatro a través de nuestra conciencia anterior que volvemos a vivir de manera modificada como una conciencia no-presente. El objeto de nuestra conciencia es directamente el teatro iluminado, no un objeto diferente y ahora efectivamente visto, pero ese objeto no es consciente como visto ahora, sino como objeto de una conciencia perceptiva anterior que evocamos en un presente que no es el suyo.⁶⁹⁹

Toda esta estructura de la evocación como modificación de una conciencia diferente también es propia de la conciencia del tiempo, la cual en este sentido se deja considerar como una forma de evocación, e incluso como su forma originaria.⁷⁰⁰ También la conciencia del tiempo es una “conciencia de alteridad” en la que una conciencia anteriormente presente se vuelve a vivir de una manera modificada desde un presente diferente. Sin embargo, en el caso de la evocación, esta modificación consiste en una *reproducción* de un presente diferente en el nuestro, y en ello difiere de la modificación de la conciencia del tiempo. Esta última conciencia no consiste en una reproducción o repetición modificada de un presente en el otro, por ejemplo de una reproducción de un presente recordado en nuestro presente actual, sino en una *renovación y conservación* de la conciencia anterior, de modo que ésta no se reproduce o se repite de manera modificada, sino que *se retiene*. De ahí que Husserl

⁶⁹⁸ Cf. Hua XXIII, pp. 286 s. y p. 349 s.

⁶⁹⁹ Cf. *Lecciones*, p. 78 ss.

⁷⁰⁰ Cf. Hua XI, p. 326.

llame esta modificación “retención” o en alguna ocasión también “evocación retencional”.⁷⁰¹

De las tres posibles formas de una conciencia intuitiva que son la percepción, la conciencia de imagen y la evocación (conciencia de fantasía o presentificación) es, por tanto, esta última la que debe servir de modelo para comprender la estructura de la conciencia de tiempo. La evocación no es una conciencia nueva, sino la renovación y modificación de una conciencia anterior: una conciencia ya existente se vuelve a vivir, y en ese “vivir otra conciencia de nuevo”, en un presente que no es su presente originario, consiste precisamente la retención. Esa modificación que es el revivir de una conciencia originaria no sólo admite la modalidad de una *reproducción* de una conciencia no-presente, sino también la modalidad de una *renovación* en la que se conserva una conciencia anterior en un presente que ya no es su presente originario.⁷⁰² Esta conservación renovadora que es la retención consiste, pues, en la modificación de una conciencia presente originaria en una evocación de esa conciencia en la cual la vivimos de nuevo como conciencia de un presente anterior. En la retención, vivimos una conciencia como *anteriormente ya vivida*. Ese carácter de la conciencia retenida de “haber sido vivida ya”, frente al modo en que la vivimos como conciencia originaria, su no-ser-nuevo o “estar siendo conservada” es precisamente la modificación que introduce la retención frente a la conciencia originaria correspondiente. En la retención somos conscientes de una conciencia anterior como siendo una conciencia antigua que ya hemos vivido antes. No la vivimos “por primera vez”, sino justamente como una conciencia que retenemos o revivimos. La retención es, pues, un revivir de una impresión anterior como una conciencia ya vivida anteriormente.

Como es obvio, no hay ningún problema en que un objeto idéntico pueda aparecer al mismo tiempo en una multiplicidad de modificaciones retencionales, ya que la evocación de una conciencia pasada de un objeto es perfectamente compatible con la conciencia del mismo objeto como presente. Por ello, una multiplicidad simultánea de evocaciones de fases de conciencia en que un mismo objeto sucesivamente apareció como presente es perfectamente posible. Pero todavía nos queda por ver cómo la modificación retencional ha de entenderse en concreto.

La retención

El que la conciencia del tiempo sea una forma de evocación no impide que sigan en pie todas las diferencias que Husserl laboriosamente sacó a la luz en su discusión con Brentano. Por ello, hace falta poner de relieve ahora lo específicamente propio de la retención en su diferencia con el otro género de evocaciones que se basan en una

⁷⁰¹ Cf. Hua X, nº 39, p. 280, notas del editor 1-3 y s., nota 1; nº 54, p. 376 p.

⁷⁰² Por esta diferencia, resulta poco afortunado que Husserl ocasionalmente llame la retención una reproducción de la conciencia anterior. (Cf. Hua X, nº 54, p. 379.) La retención es en sí misma conservación o permanencia modificante de una conciencia ya presente, no una vuelta al presente de una conciencia no-presente. El símil del rumiar, sugerido por Bernet (*Introducción*, p. LII), refleja bien esa singular unidad de conservación y repetición modificada que es la retención.

representación de fantasía. La primera y más obvia diferencia es que la reproducción de fantasía es una modificación que afecta a vivencias enteras y las divide en dos grandes clases, a saber, las vivencias originarias y sus modificaciones reproductivas. En cambio, la retención forma parte de la conciencia interna de cualquier vivencia, por lo cual no afecta a las vivencias enteras, sino a sus fases. Aparte de esto, la retención se distingue de la modificación de fantasía principalmente por su continuidad y su carácter reiterable y gradual. Además, la retención es a su manera una conciencia originaria (que incluso pretende ser evidente) y una conciencia pasiva al modo de una afección. Ahora tenemos que ver, por tanto, cómo todas estas propiedades en que la retención se distingue del género de las representaciones de fantasía pueden compaginarse con su carácter de evocación.

Como vimos, la retención difiere de la reproducción de fantasía en el modo en que evoca la otra conciencia y su presente. Mientras que la evocación de fantasía es reproducción y así repetición modificada de la conciencia evocada, la retención no reproduce o repite la conciencia impresional, sino que la retiene y conserva. El presente de la conciencia evocada no es consciente, pues, como un presente que es consciente “de nuevo”, sino como un presente que es consciente “todavía”. La reproducción de fantasía consiste en la repetición modificada de otro presente (*sit venia verbo*: de un presente ausente) en el presente actual. Por ello, el presente reproducido no puede guardar ninguna continuidad temporal con el presente de su reproducción. En cambio, la *conservación* de una conciencia ya existente -que al vivirse como tal se convierte en conciencia de un presente cada vez más pasado- es por naturaleza continua. La retención de las fases anteriores de la conciencia guarda necesariamente una continuidad con la conciencia originaria correspondiente. El presente de la conciencia modificada es consciente como “todavía” retenido en la conciencia, es decir, como nunca habiendo dejado de serlo.

La evocación retencional, al ser evocación de un presente anterior como todavía consciente, es en sí misma conciencia de la relación temporal del presente evocado con el presente de la evocación. Un presente retenido es consciente como un presente que ya ha sido consciente anteriormente y que es consciente “todavía”. El carácter de “todavía” entraña un *grado de antigüedad*: todo lo que “permanece todavía” ha permanecido ya durante un tiempo determinado. Ese grado de antigüedad se modifica de tal manera que los grados posteriores sobrevienen a los anteriores y los aumentan. El grado de antigüedad que corresponde a una conciencia pasada no surge simplemente de la permanencia o conservación de esa conciencia pasada como tal, sino que cada nuevo grado del “todavía” o cada nuevo grado de antigüedad sobreviene al grado anterior y es una modificación de éste. Lo que se conserva es lo ya conservado anteriormente, cada nuevo grado de antigüedad es una modificación del anterior.

La retención no es sólo conservación de una conciencia anterior, sino también conciencia de esta conservación. La conciencia sólo puede conservarse si es al mismo tiempo conciencia de su propia conservación. Una conciencia anteriormente presente sólo puede “durar” si se vuelve a vivir en un presente nuevo, pero no como conciencia presente -entonces sería una conciencia nueva-, sino como conciencia que ya se vivió en un presente anterior. En la retención, una conciencia anterior se vive de manera

modificada *como* conciencia anterior y así se conserva como conciencia. Cada nueva modificación retencional sobreviene a la modificación anterior, de modo que la retención se convierte en retención de una retención previa. La conciencia en cuestión aparece, pues, como una conciencia que ya se conservó en una conciencia retencional anterior.

A estas luces se entiende por qué la evocación al modo de retención no sólo es continua, sino reiterable y gradual. Después del comienzo del proceso de conservación, toda retención es conservación de algo ya conservado y prolongación de una conservación anterior. La retención de una conciencia presente se convierte enseguida en conservación de una conciencia ya conservada, de modo que con cada nueva retención aumenta el grado de antigüedad de la conciencia retenida. La retención es una modificación reiterada que continuamente aumenta el grado de antigüedad de la conciencia evocada por ella. El mayor o menor grado de antigüedad pertenece a la retención misma, es decir, al modo en que es evocación de una conciencia anteriormente presente. Dado que cada nueva retención sobreviene a una retención anterior de tal manera que la retiene en tanto que retención, las modificaciones retencionales se contienen unas a otras. De esta manera, el grado de la modificación retencional corresponde al grado de pasado con el que es consciente la conciencia en cuestión. La transición temporal y la modificación retencional se unen de manera inseparable: el advenimiento de cada nuevo presente de la conciencia entraña la conversión de la conciencia anteriormente presente en retención de esa conciencia, incluida la retención que formaba parte de ella, la cual así se convierte en una retención retenida.

La evocación al modo de una retención es, pues, continua, gradual y reiterable. La retención es una conservación unida a una modificación que tiene afinidad con aquella unidad de conservación y modificación que es el envejecer. La modificación retencional se caracteriza por una continuidad y un aumento gradual. Frente a ello, la evocación de fantasía tiene el carácter de una *reproducción*. Por su naturaleza, toda reproducción es discontinua y no puede ser reiterada. La reproducción consiste en una repetición, y ésta no permite diferentes grados: cada nueva repetición es necesariamente repetición del proceso originario, al mismo nivel que los anteriores. Cabe aumentar el número, pero no el grado de las repeticiones. La evocación de un presente anterior como consciente “de nuevo” mediante un recuerdo reproductivo se distingue así fundamentalmente de su retención como consciente “todavía”, a pesar de que tanto el “de nuevo” como el “todavía” son modos en que podemos ser conscientes en nuestro presente de un presente diferente.

El carácter continuo y gradual de la retención hace comprensible sus demás características fundamentales. La continuidad entraña una *identidad* entre la impresión originaria y su modificación retencional. La retención no es una conciencia nueva, sino la modificación de una conciencia anterior: es la impresión originaria misma la que se convierte en evocación retencional de sí misma. Y lo mismo vale para las retenciones sucesivas de esta impresión que se convierten unas en otras y no son sino modificaciones graduales de una misma conciencia impresional. Como Husserl mostró para el cambio continuo en la esfera inmanente, también esta transición continua entraña una identidad individual: es la misma conciencia que, al conservarse,

se modifica en una conciencia retencional y en retención de esta conciencia retencional. Con todo, esta identidad no debe entenderse al modo de un sustrato permanente que no queda afectado por la transformación, sino que la permanencia consiste aquí precisamente en la modificación misma. Estamos aquí, pues, ante una forma de esa singular coincidencia de cambio y permanencia que según Heráclito es propia del ser temporal como tal.

Esta continuidad e identidad entre la impresión y sus retenciones sucesivas explica por qué la retención puede equipararse a una conciencia sensible y confundirse con una percepción debilitada. La retención guarda una continuidad con la impresión y así puede considerarse como una conciencia sensible.⁷⁰³ No hay una diferencia tajante entre experimentar una fase del objeto en una impresión originaria o una retención, por lo cual se hace comprensible cómo nuestra conciencia sensible más “primaria” e “inmediata” posible, el sentir una sensación, consiste principalmente en una continuidad de retenciones. Nuestro sentir siempre se extiende a una cierta duración, y ésta se experimenta en una continuidad de diferentes modos retencionales. Y puesto que la retención se hace cada vez más mediata y lejana, se deja entender que la fuerza afectiva de la impresión va debilitándose gradualmente. Esta pérdida en plenitud intuitiva no debe asimilarse, por tanto, a la diferencia entre una conciencia intuitiva y una conciencia vacía (no-intuitiva) en sentido ordinario. El debilitamiento retencional de una conciencia intuitiva no consiste en su conversión en conciencia vacía, sino que la retención es siempre modificación de la misma conciencia intuitiva (o vacía) originaria y es intuitiva o vacía en un sentido enteramente diferente. La conciencia retenida sigue poseyendo exactamente el mismo contenido intuitivo que antes, sólo que este contenido es a su vez consciente de manera más o menos intuitiva. Por ejemplo, un escorzo perceptivo es lo que es porque consiste en una cierta manifestación intuitiva. La retención no cambia ese modo de aparecer, sino que lo retiene, por lo cual la pérdida de diferencias en el contenido intuitivo que conlleva la modificación retencional no significa que el objeto enseguida aparezca como visto “desde más lejos”, en otro escorzo diferente. Más bien, el escorzo pierde su fuerza afectiva, por lo cual sus diferencias internas progresivamente dejan de notarse. Aunque Husserl tal vez no distinga siempre claramente estos sentidos de conciencia intuitiva y vacía, introduce para el carácter intuitivo de la retención la noción de una “sensibilidad secundaria”.⁷⁰⁴ La afección que lo sensible ejerce cuando ya no se

⁷⁰³ Como dice Ricœur, la retención cumple la doble función de incorporar el pasado reciente al presente y de transmitir su carácter intuitivo al aparecer de este pasado, lo cual es posible porque es la impresión misma la que se convierte en retención. (Cf. *Temps et récit* III, p. 58.) Ricœur también subraya que hay en Husserl una tensión entre la transición continua de la impresión en retención y la diferencia esencial entre estos modos de conciencia. (Ibid., p. 63. Esta tensión es acentuada por M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, pp. 37 ss. Por su parte, J. Derrida acentúa el carácter fundado de la presencia perceptiva que sólo existe concretamente gracias a su modificación en presencia pasada; cf. *La voix et le phénomène*, p. 72 s.) La dificultad está en que la permanencia de la impresión coincide precisamente con su modificación, y esta modificación empieza con la transición de una conciencia que es presencia originaria a una conciencia que sólo cabe ser llamada originaria -si se me permite la expresión paradójica- en un sentido derivado.

⁷⁰⁴ Cf. E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, p. 210.

experimenta por vez primera también es una afección sensible, y la forma originaria -si cabe llamarla así- de esa sensibilidad secundaria es precisamente la retención.

En virtud de la identidad de la retención con la impresión también se entiende la posibilidad de la evidencia propia de la retención y su pretensión de ponernos en presencia del pasado mismo.⁷⁰⁵ “Según esto, nosotros hemos caracterizado el propio *pasado* como *percibido*. ¿Acaso no percibimos, en efecto, el pasar de las cosas? En los casos descritos <de una melodía, un sonido y un compás>, ¿no somos directamente conscientes del ‘acaba de ocurrir’, del ‘acaba de pasar’ en su autodonación, en el modo de estar ello mismo dado (61)?” Y Husserl afirma que “en el recuerdo primario <la retención> *vemos* lo pasado; sólo en él se constituye el pasado y por cierto no vicaria sino presentativamente (63).” La retención se nos da como siendo la conciencia pasada misma, aunque como siendo vivida de una manera modificada a partir de un presente diferente. Toda la continuidad de las modificaciones que separan su ser originario de su ser modificado forma parte de ella, de modo que la retención nos muestra su propio surgimiento a partir de su correspondiente impresión originaria. De esta manera se hace posible que el “haber sido una impresión originaria y haberse modificado” se nos manifieste como dado en carne y hueso. En este sentido cabe decir que la retención es su propio pasado y es conciencia de este pasado. O, por decirlo otra vez con las palabras de Husserl: “Si retomamos ahora la cuestión de si es pensable una conciencia retencional que no fuese continuación de una conciencia impresional, tenemos que decir: es imposible, ya que cada retención remite en sí retrospectivamente a una impresión. ‘Pasado’ y ‘ahora’ se excluyen mutuamente. Algo que es idénticamente lo mismo puede ser ahora y ser pasado, pero sólo porque entre el ahora y el pasado ha durado (56).” Esta curiosa propiedad de la retención de ser conciencia de sí misma como conciencia anteriormente presente y menos pasada es la que hace posible el hecho paradójico de nuestra autoconciencia temporal, que Husserl llama el “autoaparecer del río de la conciencia”⁷⁰⁶. El pasado de la conciencia forma parte de su presente gracias a que la conciencia impresional se modifique en retención de sí misma. Las sucesivas retenciones se modifican unas en otras y así se conservan todas las modificaciones en las modificaciones siguientes. “Cada ahora pasado acoge en sí retencionalmente todos los grados anteriores (133).” En cada nueva modificación aparece toda la serie de las modificaciones anteriores, por lo cual la retención consiste en una presencia del pasado de la conciencia.

La retención se distingue de la evocación reproductiva también por su pasividad. No somos nosotros quienes producimos la modificación retencional al modo en que podemos evocar libremente nuestros recuerdos reproductivos. Sin embargo, la retención tampoco es pasiva en el sentido ordinario de una afección externa. Al fin y al cabo, es la propia conciencia la que engendra la serie de sus modificaciones y lo hace de manera cuasi-espontánea, sólo que esta espontaneidad no es libre, sino, por así decir, pasivamente sufrida por nosotros. Husserl describe esa singular espontaneidad involuntaria de la conciencia de la manera siguiente: “El continuo constituyente de tiempo es un flujo de constante producción de modificaciones de modificaciones. A partir del ahora actual, a partir de la correspondiente impresión originaria *i*, las

⁷⁰⁵ Cf. *Lecciones*, pp. 55 s. y 60-63.

⁷⁰⁶ Cf. *Lecciones*, p. 103, Hua X, pp. 83 y 381.

modificaciones discurren en el sentido de iteraciones pero en constante avance; no son sólo modificaciones en relación con *i*, sino también, según la serie, modificaciones unas de otras en la sucesión seriada en que discurren. He aquí lo característico de la producción continua. Sin cesar la modificación engendra siempre una nueva modificación. La impresión originaria es el comienzo absoluto de esta producción, la fuente originaria de la que todo lo demás se produce sin cesar. Ella misma, sin embargo, no se produce, no surge como algo producido, sino que lo hace por *genesis spontanea*, es engendramiento originario. No crece -no tiene germen-, es creación originaria. <La impresión originaria no es> nada producido por la conciencia, sino lo originalmente engendrado, lo 'nuevo', lo que ha venido a ser, ajeno a la conciencia; lo recibido frente a lo producido por la espontaneidad de la conciencia. La peculiaridad de esta espontaneidad de la conciencia es, con todo, que ella se limita a hacer crecer, a desplegar lo engendrado en origen, sin gestar nada 'nuevo' (120 s.)."

En los manuscritos tardíos, Husserl ocasionalmente atribuye a la actividad del yo un cierto papel en ese engendramiento espontáneo de nuevas modificaciones retencionales, considerando a veces la retención propiamente dicha como una cierta actividad del yo, a saber, como un estar-dirigido del yo hacia el pasado.⁷⁰⁷ Con todo, ese papel del yo es secundario y no consiste en producir la modificación retencional, sino, a lo sumo, en permitir que se produzca por sí misma.⁷⁰⁸ A mi modo de ver, la contribución del yo sólo puede consistir en proporcionarnos una conciencia expresa de la *identidad* que atraviesa la serie de modificaciones retencionales, ya que esa conciencia parece requerir una conciencia de unidad y por ende una cierta actividad sintética. En cualquier caso, la retención no es el producto de una actividad libre, sino que pertenece a la estructura misma de la conciencia.

La modificación de la conciencia del tiempo coincide necesariamente con el flujo temporal de la conciencia. El advenimiento de un nuevo presente de la conciencia consiste en el advenimiento de la conciencia de un nuevo presente, y esta conciencia sólo es posible como uniéndose a la retención de la conciencia anterior, es decir, el nuevo presente sólo puede experimentarse como tal en tanto que se experimenta como siguiendo a una serie continua de fases anteriores. Las fases de nuestras vivencias sólo son posibles como fases pasajeras que se anticipan en un presente anterior y se mantienen a través de su modificación en retenciones, es decir, su sucesión como fases presentes necesariamente forma parte del flujo de las modificaciones de la conciencia del tiempo. Una impresión sólo es posible como

⁷⁰⁷ Husserl ha desarrollado esta tesis principalmente en el manuscrito C 17. Los textos relevantes de este manuscrito extrañamente *no* se han incluido en la edición recientemente publicada de los *C-Manuskripte* (Hua Materialien VIII, pp. 377 ss.), sino que se han publicado como el texto 10 y sus apéndices en Hua XXXIV, pp. 179 ss. Interpretaciones detalladas de esta tesis pueden encontrarse en Held (1966), pp. 97 ss., Holenstein (1972), pp. 218 ss. y Kortooms (2002), pp. 263 ss.

⁷⁰⁸ Cf. Holenstein (1972), p. 218 s. De manera parecida, A. Serrano de Haro subraya que la modificación que lleva a cabo la conciencia del tiempo no consiste en una objetivación y discurre con independencia e incluso al margen de toda participación del yo. (Cf. *Fenomenología trascendental y ontología*, p. 529 s.) A mi parecer, el papel que Husserl quiere atribuir al yo se refiere a la conciencia de la *identidad* que atraviesa las modificaciones sucesivas y de la *diferencia* entre estas modificaciones como tales. Es decir, el yo es responsable de que una fase es consciente como permaneciendo la misma a lo largo de sus diferentes modificaciones retencionales.

retención venidera. La serie continua de las impresiones sólo es consciente a través de sus retenciones, es decir, como una continuidad de impresiones ya pasadas. La impresión propiamente tal sólo se vive como el límite continuamente fluyente entre el tiempo que está por venir y el tiempo ya transcurrido. La “originariedad” de las impresiones en plural es una originariedad que ya ha dejado de ser tal y que sólo es consciente *a posteriori* a través de sus modificaciones retencionales.⁷⁰⁹ La serie continua de fases presentes que constituyen el tiempo (objetivado) de nuestra existencia en el mundo es consciente como una serie de impresiones originarias que ya han dejado de serlo.

Hay que tener en cuenta que la protención no puede remediar la tardanza en el aparecer de la impresión en tanto que ésta constituye una auténtica novedad y un origen, es decir, un surgimiento que no puede ser anticipado. La impresión originaria no empieza a existir antes de advenir al presente y que la protención siempre deja un margen de indeterminación.⁷¹⁰ Por lo demás, cabría sostener una no-originariedad análoga con respecto a las fases anticipadas en la protención, ya que la impresión sólo es posible como impresión anticipada y en cierta medida cada impresión tiene su origen en una anticipación. La protención consiste en una retención invertida que evoca una continuidad de fases como “aún no presentes”, y también este “aún” tiene un carácter reiterable y gradual.⁷¹¹ Toda protención más lejana es modificación de una protención más cercana y finalmente del presente que está por venir. El futuro más lejano es el futuro de un futuro más cercano y así un futuro de un grado mayor. En este caso, el curso del tiempo consiste en una *desmodificación*, en la que el grado de futuro va continuamente disminuyendo hasta que finalmente el futuro deviene presente. Según va pasando el tiempo, el presente futuro se convierte en un presente “cada vez menos futuro” o cada vez menos modificado.⁷¹²

Para terminar nuestra exposición de la evocación retencional, conviene reparar brevemente en el doble carácter de esta forma de conciencia. 1) Por un lado, la retención es conciencia de la impresión originaria pasada. Es esta impresión la que se presentifica, de manera más o menos mediata, en la continuidad gradual de sus modificaciones retencionales. 2) Por otro lado, somos conscientes de esa impresión previa *como modificada en una retención de un grado determinado*. En cada momento existe un “escorzo” o modo de aparecer de esa impresión que consiste en su grado de modificación retencional. La retención es, pues, conciencia de una impresión originaria y de la continuidad de las retenciones que la han convertido en la retención actual. Como lo expresa Husserl, “cada retención posterior no es mera modificación continuada que nace de la impresión originaria, sino modificación continuada de todas las modificaciones incesantes previas del mismo punto inaugural (52)”. Este doble

⁷⁰⁹ En este sentido puede sostener Derrida que la presencia del ahora no es otra que su no-presencia retencional y que esta no-presencia es constitutiva de toda presencia intuitiva, por lo cual puede considerarse como “más ‘originaria’ que la originariedad fenomenológica misma”. (*La voz y el fenómeno*, p. 121, p. 75 de la ed. francesa.) La retención es más “originaria” que la impresión en tanto que ésta sólo puede aparecer de manera concreta como impresión retenida y su novedad impresional sólo es lo que es cuando la impresión ya aparece como pasada.

⁷¹⁰ Cf. *Lecciones*, p. 73 s. y Hua X, p. 297, nota 2.

⁷¹¹ Cf. Hua XI, p. 234 s. y Hua XXXIII, pp. 10, 28 y 38.

⁷¹² Cf. Hua XXXIII, p. 10.

carácter de la conciencia retencional corresponde al doble carácter del pasado que aparece en ella. El pasado se experimenta, por una parte, como un *presente* pasado, a saber, como el presente que ese pasado era; por otra parte, ese presente se experimenta como un presente *pasado*, es decir, como el pasado en que aquel presente se ha convertido actualmente. El presente pasado aparece en su distancia temporal del presente actual, como un presente que se ha ido modificando más y más en pasado hasta alcanzar su correspondiente grado de anterioridad al presente actual.

Hasta ahora hemos considerado la modificación retencional de manera aislada y, por ende, abstracta. Esta consideración tiene importantes ventajas, pero también tiene graves inconvenientes. Ahora es menester considerar la retención de manera más concreta como conciencia de una *multiplicidad* y continuidad de fases sucesivas. Al fin y al cabo, la conciencia del tiempo es conciencia de una multiplicidad de fases que se modifican al mismo tiempo. Esta conciencia y su modificación no se dejan comprender como una *suma* de conciencias y modificaciones de las fases particulares. La conciencia del tiempo constituye una *unidad inseparable* de una continuidad de fases que existen en forma de una continuidad de diferentes modos retencionales que termina en una impresión originaria. Estas fases se modifican al mismo tiempo en retenciones de diferente grado, por lo cual tenemos que preguntarnos si esta modificación es diferente para cada fase o si es una y la misma para todas. Si es así, ¿cómo cabe entender la retención como modificación unitaria de nuestra conciencia del tiempo en su conjunto?

El río de la conciencia del tiempo

La conciencia del tiempo es una conciencia unitaria de una multiplicidad de fases. No es la suma de las conciencias de estas fases por separado, sino que constituye una unidad inseparable. Por eso, también la modificación de esta conciencia tiene que ser una sola, si bien su resultado es diferente para cada fase, por lo cual puede entenderse también como una serie de modificaciones diferentes. Debido a que los sucesivos modos retencionales son diferentes para cada fase, su sucesión tiene que considerarse como la modificación sucesiva de una fase aislada. Sin embargo, esta consideración aislada lleva fácilmente a concebir las modificaciones retencionales como una multiplicidad de modificaciones separadas y a entender la modificación retencional como la suma de esas modificaciones.⁷¹³ Como Husserl subraya, una fase sólo es pensable como parte abstracta de una continuidad y es inseparable de las retenciones de las otras fases que pertenecen a la unidad de la conciencia del tiempo. Esta conciencia consiste en una continuidad de retenciones de grado diferente que termina en una impresión originaria.

Las diferentes fases del objeto temporal aparecen, por una parte, como más o menos pasadas y, por otra parte, como fases que existieron sucesivamente como presentes. Es decir, la continuidad temporal no sólo consiste en una continuidad de

⁷¹³ Otro problema diferente, que aquí dejamos de lado, es el de la unidad del flujo de diferentes impresiones originarias simultáneas. Cf. *Lecciones*, p. 96 s.

diferentes grados de anterioridad al presente, sino también en el orden de las fases en tanto que sucesivamente presentes. En primer lugar, tenemos que aclarar cómo la modificación retencional puede hacernos experimentar ese orden temporal. El diferente grado de anterioridad al presente entraña ciertamente una sucesión, pero todavía no nos hace comprender la unidad entre la conciencia de anterioridad y la conciencia de sucesión, es decir, no nos enseña por qué la conciencia de anterioridad es al mismo tiempo una conciencia de sucesión y cómo se relacionan estas dos vertientes de la conciencia del tiempo.

Pues bien, la conciencia del tiempo consiste en la unidad formada por la conciencia impresional de la fase presente del objeto y una continuidad de retenciones. Es esta conciencia como un todo la que se retiene, y en nada más que eso consiste la modificación retencional. Cada conciencia del tiempo momentánea, consistente en una impresión y una continuidad de retenciones, se convierte en retención de esa conciencia momentánea entera, y esta retención acompaña una nueva impresión originaria en la que una nueva fase del objeto aparece como presente. Es decir, al convertirse en conciencia de un presente nuevo, la conciencia se modifica en retención de la conciencia anterior. De esta manera, no sólo la impresión anterior se convierte en retención, sino que la retención anterior se convierte en retención de esta retención, y así sucesivamente. En virtud de que la conciencia del tiempo que existe en un momento dado se convierte en retención de sí misma, todas las diferentes modificaciones retencionales que coexisten en ella se convierten de una vez en modificaciones retencionales de un grado más elevado. Es decir, “cada nueva continuidad de fases que momentáneamente existen a la vez es retención en relación con la continuidad entera del ‘a la vez’ de la fase precedente (101).”⁷¹⁴

⁷¹⁴ Es gracias a la reflexión que el río de la conciencia del tiempo se vuelve consciente al modo de una serie de fases yuxtapuestas que es análoga a la sucesión de las fases de un objeto temporal. En este sentido cabe sostener que la objetivación reflexiva “temporaliza” (y por ende espacializa) y así falsea la estructura pre-temporal del flujo de la conciencia del tiempo: la reflexión convierte el río de la conciencia en una serie de fases (consistentes en continuidades momentáneas de impresión, retenciones y protenciones) sucesivamente presentes. Shaun Gallagher señala que Husserl mismo fue consciente de esta distorsión producida por la reflexión. (Cf. Gallagher, *The Inordinance of Time*, p. 66 s.) Para apoyar esta tesis, Gallagher remite equivocadamente a una frase que se encuentra en el § 78 (no en el § 77) de *Ideas I* en que Husserl -como suele hacerlo en esta obra (cf. también el § 79)- defiende la validez de la reflexión afirmando que sería absurdo dudar de nuestro conocimiento reflexivo de lo que nos ofrece la retención. [La frase de Husserl que Gallagher cita en traducción inglesa es “daß es verkehrt wäre, das Gewesensein des in Rückwendung des Blickes als ‘noch’ bewußt Vorgefundenen (der unmittelbaren Retention) zu bezweifeln, und wieder zu zweifeln, ob am Ende nicht die Erlebnisse, die in den Blick treten, eben dadurch sich in etwas toto coelo Verschiedenes umwandeln”.] Aun así, cabe aducir textos -tanto de los *Bernauer Manuskripte* como de los *C-Manuskripte*- donde Husserl efectivamente pone de relieve la distorsión reflexiva de la que habla Gallagher, por ejemplo, Hua XXXIII, pp. 266 ss. y Hua XXXIV, p. 181. (Véase especialmente Hua XXXIII, p. 269, donde Husserl habla de la manera en que la reflexión con la ayuda del recuerdo nos permite conocer la distorsión introducida por ella.) Ya en un texto de la época de las *Lecciones*, Husserl señala que la reflexión es responsable de que (el curso de) la conciencia puede ser convertida en objeto (en Hua X, p. 106), lo cual significa que la estructura del río de la conciencia se convierte en la de un objeto temporal y por ende se distorsiona. Por otra parte, no creo que la exposición de Gallagher refleje adecuadamente la concepción husserliana de la estructura “atemporal” (o cuasi-temporal) del río de la conciencia, ya que Gallagher se limita a citar la frase de Husserl de que al querer hablar de esta estructura nos faltan los nombres. Es más, el

Conviene advertir aquí una ambigüedad -difícil de evitar- en el uso que Husserl hace del término “fase”. No hay que confundir las fases del curso de la conciencia como un todo con las fases en el sentido de las diferentes modificaciones retencionales de las impresiones. Cada fase de la conciencia se constituye como fase presente en virtud de una impresión originaria, pero no se reduce a ésta, sino que consiste en su mayor parte en una conciencia retencional de las impresiones pasadas. La conciencia tiene su presente y este presente entero es consciente en la retención como un presente pasado. La retención consiste, pues, en una relación entre las fases de la conciencia del tiempo como un todo, de manera que cada conciencia de un presente nuevo es retención con respecto a la conciencia anterior. “Lo retenido es la conciencia pasada en la serie de sus fases (primero, su fase precedente)... (102).” Por eso se da un encadenamiento de retenciones en el que cada nuevo presente aumenta la serie de modificaciones que separan las retenciones de sus impresiones respectivas. Y cada nueva fase de la conciencia del tiempo no sólo es una nueva modificación retencional de la continuidad de modificaciones anteriores, sino que también trae al ser una nueva impresión originaria que en la fase siguiente se modifica en retención. Debido al advenimiento sucesivo de las impresiones, éstas poseen diferentes grados de modificación retencional; la diferente antigüedad de las impresiones corresponde a la diferencia gradual de sus retenciones, a pesar de que la modificación retencional es una y la misma para todas ellas.

Para comprender mejor esta modificación, conviene considerar una serie de modificaciones sucesivas, por ejemplo las que corresponden a nuestra audición de una melodía. Al principio, la primera nota es consciente en una impresión originaria como presente. Esta impresión se modifica en una retención que forma una unidad con la impresión de la nota siguiente. Y esta conciencia unitaria de las dos notas se modifica en la retención que acompaña la conciencia impresional de la nota tercera. Esta retención es, pues, retención de la unidad entre una conciencia impresional y retencional. En cuanto que es retención de la retención anterior, la nueva retención consiste, pues, en una retención de un grado elevado. Una y la misma retención es así modificación retencional “simple” de la impresión y modificación retencional elevada de la retención anterior. Esta conciencia entera se modifica nuevamente en la retención que acompaña la impresión de la nota siguiente, de manera que tenemos al lado de una conciencia retencional de la impresión de la nota tercera, respectivamente una conciencia retencional de segundo y tercer grado de las dos impresiones anteriores.⁷¹⁵

La conciencia retencional es, pues, primariamente conciencia de las fases enteras de la conciencia que consisten cada una en una impresión y una continuidad de retenciones de las fases anteriores. A cada impresión pasada le corresponde una retención presente que es a la vez retención de las retenciones anteriores de la misma

propio Gallagher no parece escapar a la objetivación de la conciencia del tiempo al interpretarla al modo de una conciencia presente que se refiere intencionalmente a la serie de sus fases pasadas y futuras (cf. Gallagher, *op. cit.*, pp. 51 s., 54, 57 y 59).

⁷¹⁵ En rigor, lo que hemos dicho de las notas enteras debería decirse de cada una de sus fases. Desde luego, la modificación de las impresiones en retenciones ya ocurre en la experiencia de la duración de cada nota por separado, por breve que sea.

impresión. De esta manera se hace comprensible cómo la retención puede ser una y, por otra parte, puede consistir en una multiplicidad gradual. La conciencia retencional de la melodía se hace cada vez más compleja al absorber siempre nuevas impresiones que se retienen en la conciencia siguiente junto a las retenciones ya existentes. Cada nueva impresión se vive como añadiéndose a la conciencia ya existente al modificarse ésta en retención de su presente anterior. La conciencia de un objeto temporal consiste en un continuo flujo en el que una conciencia presente se modifica continuamente en la conciencia del presente siguiente que es a la vez una conciencia impresional nueva y retención del presente anterior (incluida la conciencia retencional que había en éste). El advenimiento de nuevas impresiones y la modificación de las impresiones anteriores en retenciones de grado continuamente diferente forma una unidad indisoluble. La serie de modos temporales en que aparece una duración en un momento dado aparece como el pasado del momento siguiente y, después, la duración ampliada por el nuevo presente aparece como el pasado de otro presente nuevo, etc. De manera correspondiente, cada modo de aparecer de una duración (v. gr. de una secuencia rítmica) que corresponde a un momento anterior aparece como cada vez más hundido en el pasado en los momentos siguientes.

La sucesión consciente es, pues, la sucesión de las fases de la conciencia que consisten cada una en una continuidad retencional que termina en una impresión. La retención es siempre la conciencia de la conciencia anterior, en tanto que anterior. Debido a que la retención es evocación no sólo de la impresión, sino también de la conciencia retencional anterior, la retención inmediata (o modificación retencional) de la fase pasada de la conciencia es a la vez retención mediata (o modificación retencional) de todas las fases anteriores. De esta manera, experimentamos en cada nueva fase el transcurso anterior de la conciencia y así se hace comprensible cómo la conciencia puede ser conciencia de su propio curso temporal. Como dice Husserl, el río de la conciencia contiene en sí una apariencia de su propio transcurso ("Selbsterscheinung des Flusses").⁷¹⁶ "Lo cual no aboca en ningún regreso infinito, ya que cada retención es en sí misma modificación continuada que, por así decir, lleva consigo todo el legado del pasado en forma de una serie de escorzos (52)." El río de la conciencia, consistente en la continuidad fluyente de retenciones, impresión y protenciones, no sólo se modifica sin cesar, sino que cada nueva fase de esta modificación es en sí misma conciencia de la fase anterior y así conciencia de toda la serie de fases anteriores. (Esta serie abarca todas las fases que todavía no han alcanzado un tal grado de mediatez como para pasar el umbral de lo inconsciente.)

Cada una de las fases momentáneas de la conciencia es una unidad de retención, impresión y protención, pero se caracteriza y se distingue por la conciencia impresional que le confiere su carácter de fase presente.⁷¹⁷ Las fases del río de la conciencia son, ante todo, fases sucesivamente presentes y son cada una conciencia de una fase del objeto como presente en una impresión originaria. Por ello, la sucesión de las fases de la conciencia es primariamente la sucesión de las impresiones originarias, y la retención de la serie de fases pasadas del río de la conciencia puede considerarse, por ello, primariamente como retención de la serie de las impresiones

⁷¹⁶ Cf. *Lecciones*, p. 103, Hua X, pp. 83 y 381.

⁷¹⁷ Cf. *Lecciones*, p. 87 (véase también la nota del traductor).

originarias correspondientes. Dicho de otro modo, normalmente vivimos la conciencia retencional con la mirada puesta en la sucesión de las impresiones originarias en las que aparecen las fases del objeto como presentes. El tiempo de los objetos es para nosotros la sucesión de sus fases presentes, y no la sucesión de los modos de aparecer de estas fases como más y más hundidas en el pasado. Debido a que aquello que se modifica en la retención son las impresiones originarias como tales, la conciencia retencional es también, y sobre todo, conciencia de la sucesión de las impresiones originarias.⁷¹⁸

De esta manera, la retención entraña una doble dirección intencional o, como Husserl dice, una “doble intencionalidad”.⁷¹⁹ En tanto que es conciencia de las fases anteriores del río de la conciencia, la retención es conciencia de las fases concretas de la conciencia del tiempo que consisten a su vez, en buena medida, en continuidades de modificaciones retencionales. La continuidad retencional que pertenece a cada fase del río de la conciencia consiste, pues, en una serie de modificaciones en las que no sólo aparecen las impresiones sucesivas, sino también las sucesivas modificaciones retencionales de estas impresiones y por tanto el transcurso pasado de la propia conciencia del tiempo. Esta vertiente de la retención gracias a la que aparecen el flujo de la conciencia y el cambio de las perspectivas temporales, Husserl la llama “intencionalidad longitudinal”. Es esta forma de intencionalidad la que es responsable de nuestra autoconciencia temporal. “En el grado de cada retención fugaz están como inscritas las fases transcurativas que acaba de atravesar la conciencia del tiempo. Y en los grados protencionales están como inscritas las actualidades a que fluye la conciencia del tiempo. (...) En virtud de esta referencia, a cada fase de la conciencia del tiempo está apareciendo, como reflejándose, el curso más próximo de esta misma conciencia.”⁷²⁰

Pues bien, como ya quedó dicho, la conciencia del tiempo sólo es conciencia de las modificaciones retencionales en tanto que es conciencia de las impresiones originarias pasadas. Por eso, su intencionalidad se dirige primariamente hacia la serie de las impresiones originarias o, más bien, hacia las fases del objeto que aparecen en éstas de manera privilegiada. Esta dirección de la conciencia retencional Husserl la llama “intencionalidad transversal”, la cual es responsable de la constitución de la serie estática del tiempo y de la temporalidad de los objetos y del tiempo objetivo en general. La intencionalidad transversal no se dirige al flujo de los modos de aparecer de las fases, sino a la serie estática de las fases sucesivamente presentes, que han surgido una tras otra y constituyen un orden temporal fijo e inamovible. La doble intencionalidad corresponde, pues, a la paradójica unidad entre el lado estático y el lado dinámico del tiempo que Husserl señala en el pasaje siguiente: “El tiempo es rígido, y, con todo, el tiempo fluye. En el flujo del tiempo, en la continua inmersión en

⁷¹⁸ No hay que olvidar, desde luego, que a través de las impresiones estamos dirigidos a las fases del objeto temporal que aparecen en ellas. Pero como estamos estudiando la retención en tanto que evocación o presentificación de una *conciencia* anterior, nos interesa aquí principalmente el modo en que experimentamos nuestra conciencia pasada. Lo dicho no impide que normalmente no estemos dirigidos a nuestra conciencia impresional pasada, sino a la fase del objeto que hemos percibido en ella.

⁷¹⁹ Cf. *Lecciones*, § 39, pp. 100 ss. (y también ya § 11, p. 51 s.).

⁷²⁰ A. Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología*, p. 586.

el pasado, se constituye un tiempo que no fluye, absolutamente fijo, idéntico, objetivo. Tal es el problema (85).” La doble direccionalidad de la retención, que es al mismo tiempo conciencia del orden temporal objetivo y conciencia del fluyente aparecer de ese orden, nos permite experimentar a la vez la serie de las fases idénticas del objeto temporal y el flujo de sus modos de aparecer. Dado que la conciencia del tiempo es conciencia de su propio transcurso temporal, no hace falta una nueva conciencia del tiempo en la que apareciera la sucesión de esta conciencia, y así se hace posible una autoconciencia temporal que no entraña un regreso infinito.⁷²¹ Esta autoconciencia inmediata hace posible una objetivación reflexiva en la que podemos convertir el flujo a su vez en un orden temporal fijo, a saber: el de las sucesivas modificaciones retencionales.⁷²²

Una estructura análoga cabe atribuirle a la protención, que también debe entenderse como una modificación de la conciencia entera que es, sin embargo, siempre una modificación de las impresiones originarias. Las fases protenidas de la conciencia consisten cada una en una continuidad de modificaciones protencionales de las impresiones originarias futuras y en una futura impresión originaria. En la protención presente aparece la serie de futuras protenciones menos modificadas que termina en una futura impresión originaria. Con el curso del tiempo, se desmodifican las protenciones hasta que la fase protenida se convierta en presente y la protención en conciencia impresional. Cada modificación protencional es modificación anticipatoria (de diferente grado) de un presente futuro. Del mismo modo que la retención es conciencia del hundimiento en el pasado (en tanto que hundimiento anteriormente ocurrido), la protención es conciencia de un progresivo acercamiento al presente (en tanto que acercamiento inminente). Al igual que cada retención es conciencia de todas las retenciones anteriores, la protención es conciencia de todas las protenciones posteriores, de modo que se evita un regreso infinito que consistiría en asumir para cada retención o protención una nueva serie de retenciones o protenciones.⁷²³

⁷²¹ Cf. *Lecciones*, p. 52 y p. 103.

⁷²² Sobre el autoaparecer del río de la conciencia y su objetivación puede verse mi ensayo *Die Anschauung des Werdens*, pp. 179 ss. Mi punto de vista al respecto acaso se deja resumir con las siguientes dos observaciones. 1) La objetivación reflexiva altera profundamente la estructura de la retención, convirtiendo la iteración de las modificaciones en una estructura espacializada del tipo *partes extra partes*, exactamente como lo había denunciado Bergson. 2) La reflexión en la que objetivamos el río de la conciencia no es sino un proceso consciente normal y corriente que, como tal, es consciente en nuestra autoconciencia temporal inmediata. No plantea ningún problema particular ni acarrea el peligro de un regreso infinito. Algo parecido vale tal vez también para el problema de la conciencia de la fase presente del río de la conciencia. Toda conciencia es conciencia de sí misma como presente, sin que ello requiera ninguna conciencia adicional. (En esto último me uniría, pues, a lo dicho por el propio Husserl en el apéndice IX de las *Lecciones*, pp. 141 ss.)

⁷²³ Para no complicarnos excesivamente la vida, conviene dejar de lado aquí el enredo de retenciones y protenciones. En los *Manuscritos de Bernau*, Husserl afirma también una protención de retenciones y una retención de protenciones. (Cf. Hua XXXIII, textos 1 y 2, pp. 3-49.) Al anticipar un futuro transcurso temporal, anticipamos también el hundimiento en el pasado de las fases que anteceden a las sucesivas fases futuras, entre ellas también el presente actual y su pasado inmediato. Por otra parte, la retención de las fases anteriores de la conciencia también abarca siempre la conciencia protencional que existe en ellas. Con todo, la vertiginosa posibilidad (y realidad) de “retenciones de protenciones” y “protenciones

Cada fase del río de la conciencia es una modificación de las anteriores y posteriores, y en cada fase aparece el río de la conciencia desde la perspectiva de su presente actual. Con todo, la retención o protención de las fases anteriores y posteriores del río de la conciencia no coincide, por supuesto, con su aparecer anterior o venidero como fases actuales. En este sentido, a pesar de que las fases de la conciencia del tiempo se modifican unas en otras, las fases sucesivas del río se trascienden unas a otras de manera irremediable e irrecuperable. Husserl describe esta situación en un pasaje decisivo de la manera siguiente: “El flujo de la conciencia inmanente tempoconstituyente no solamente es, sino que se articula de una forma tan admirable, y no obstante tan comprensible, que en él necesariamente tiene que producirse un autoaparecer del flujo, y por ello el flujo mismo necesariamente ha de ser captable al fluir. El autoaparecer del flujo no requiere un segundo flujo, sino que como fenómeno se constituye en sí mismo. Lo constituyente y lo constituido se cubren, coinciden, y, con todo, no pueden coincidir, naturalmente, en todos los respectos. Las fases del flujo de conciencia en que se constituyen fenoménicamente fases del mismo flujo no pueden ser idénticas a estas fases constituidas, y de hecho no lo son. Lo que es traído a aparecer en la actualidad momentánea del flujo de conciencia son, en la serie de momentos retencionales del flujo, fases pasadas del flujo de conciencia (103).”⁷²⁴

Este pasaje es de importancia fundamental para la interpretación ontológica de la conciencia del tiempo. Aquí Husserl se encuentra con la paradójica unión de identidad y diferencia que es característica del pasar del tiempo y se muestra en una diversidad de formas. Una de ellas es la identidad y diferencia del presente que, como ya lo puso de relieve Aristóteles, es siempre el mismo siendo siempre otro y otro. Una segunda forma de esta unión, derivada de la primera, ya fue articulada por Epicarmo (en su *auxómenos lógos*) y los sofistas y se da entre la identidad y diferencia de aquello que existe *en* el presente. Una forma más fundamental de esta coincidencia es ciertamente la unidad entre lo idéntico y lo cambiante que Husserl descubre en el manuscrito de Seefeld. Todavía más fundamental resulta aquella unidad de identidad y diferencia que no concierne al durar del ente, sino de su ser. Como vimos, esta unidad se despliega en la conversión mutua de los contrarios afirmada por Heráclito.⁷²⁵ Pero

de retenciones” no plantea, en el fondo, ninguna nueva dificultad. Las modificaciones protencionales son, a su manera, también modificaciones de las retenciones venideras; y las retenciones son, a la inversa, también modificaciones de las protenciones en tanto que cada impresión originaria es una modificación (o des-modificación) de sus protenciones correspondientes.

⁷²⁴ Cf. también Hua X, Nº 54, pp. 378 ss. La versión original del texto se encuentra en la p. 381 s.

⁷²⁵ Al parecer, es esta última forma de unidad, en tanto que subyace a la posibilidad misma del devenir temporal, la que es rechazada por Parménides como una identidad entre el ser y el no-ser en el fragmento 6 DK. El devenir, entendido como conversión de un modo de ser en otro, requiere que la identidad del ser se mantenga a través de la diferencia temporal, lo cual, si se asume de entrada una separación entre los modos de ser opuestos, equivale a una identidad entre el ser y el no-ser (o la privación). De otro modo, no hay propiamente devenir entendido como una conversión de lo uno en lo otro, sino a lo sumo un surgir y un perecer. Como vimos, Aristóteles intenta reinterpretar esta transición entre el ser y el no-ser en términos de una transición entre la posibilidad y la realidad, anclando la existencia de las posibilidades en la naturaleza (la forma sustancial) de un sustrato. Aun así, el devenir consiste según él en una sustitución de un modo de ser por otro, y la identidad a través del tiempo

ahora tal vez estamos ante la más fundamental de todas esas formas de unidad y que ya no afecta al durar *a través del tiempo*, sino al tiempo como tal. Esta unidad entre identidad y diferencia concierne a la unidad de flujo y permanencia que es propia de las fases del tiempo mismo. Es la unidad de la identidad y la diferencia de las modificaciones sucesivas de las fases de aquel tiempo que no se reduce a la sucesión de fases presentes, a saber: el tiempo de la vida tal como aparece en sí mismo en la conciencia del tiempo. Las fases del tiempo de la conciencia permanecen individualmente las mismas a través de sus modificaciones retencionales que, sin embargo, difieren unas de otras de manera irreductible.

Husserl empieza el texto citado reconociendo la coincidencia o identidad de las fases del río con sus modificaciones retencionales y advierte, sin embargo, que esta coincidencia no se da “en todos los aspectos”. Ante la alternativa de la identidad de la fase y la diferencia de sus modificaciones, se decanta, tras vacilar un poco, por la diferencia.⁷²⁶ En concordancia con una tradición que niega la identidad a todo cuanto no es idéntico de manera absoluta, es decir, en todos los aspectos, Husserl rotundamente niega que las fases sucesivas del río puedan ser idénticas unas a otras. Puesto que hay una evidente diferencia entre las modificaciones sucesivas de cada impresión y también entre las modificaciones que sufre cada continuidad momentánea de fases (cada coexistencia de impresión y retenciones), no puede haber una identidad entre el río que aparece y el río -o la fase del río- en que aparece. La afirmación del autoaparecer del río de la conciencia queda así relativizada, y tal vez más bien habría que decir que las diferentes fases del mismo río aparecen unas en otras, pero no que el río aparece en sí mismo, al modo de un auténtico autoaparecer.

Con todo, ¿es realmente justificada la afirmación de una no-identidad sobre la base de aquella no-coincidencia que es compatible, sin embargo, con una coincidencia? En rigor, cabe pensar que en virtud de sus propias meditaciones sobre la identidad individual Husserl debería haber dicho, más bien, que las fases sucesivas del río -o al menos las sucesivas modificaciones de las mismas impresiones- sí son individualmente idénticas, si bien su identidad no excluye cualquier diferencia. Del mismo modo que un contenido de conciencia puede permanecer individualmente idéntico, incluso si sufre un cambio continuo, también pueden permanecer idénticas

queda limitada a aquello que subsiste más acá del cambio y cuyo ser no muestra en sí mismo una diferenciación temporal.

⁷²⁶ A mi parecer, las ya clásicas críticas de Jacques Derrida y Michel Henry tienen en común que parten de la misma alternativa entre identidad y diferencia, interpretando la relación entre las fases sucesivas del río (especialmente las impresiones y sus correspondientes retenciones) al modo de una diferencia. Los dos autores hacen valer esta diferencia o no-identidad con fines opuestos. Derrida la utiliza para hacer de la impresión originaria un derivado de la retención, puesto que su originariedad sólo existe como el límite de una continuidad de retenciones. Comprendiendo la retención -de manera muy tradicional- como *huella* presente de una impresión pasada, Derrida pone de relieve esa no-originariedad de la impresión de manera siguiente: “El presente viviente surge a partir de la no-identidad consigo, y a partir de la posibilidad de la huella retencional. Es siempre ya una huella. (...) Hay que pensar el ser originario a partir de la huella, y no a la inversa.” (*La voz y el fenómeno*, p. 144; p. 95 de la ed. francesa.) Por su parte, Michel Henry se apoya en la misma diferencia para introducir una separación radical entre el presente (la fase actual) del río de la conciencia y el pasado que aparece en este presente, a fin de mostrar la necesidad de un autoaparecer más originario del río de la conciencia, a saber, un autoaparecer de este río en su ser actual (cf. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, p. 44 s.).

las fases del río de la conciencia. No hay que olvidar que la continuidad entraña, también aquí, una identidad. Son las fases anteriores de la conciencia que se modifican en las posteriores: su modificación no debe entenderse al modo de una sustitución continua o un advenimiento continuo de algo nuevo, sino como una transformación continua de una conciencia que ya existe. Sólo si se reconoce esta identidad, es válida la solución de Husserl al problema del regreso infinito.⁷²⁷

La tensión entre la identidad y la diferencia de las fases sucesivas del río de la conciencia puede considerarse también desde el punto de vista de la relación entre el todo y sus partes. En cierto modo, la parte es idéntica al todo y el todo está contenido en la parte. No obstante, hay una diferencia entre el todo y la parte en tanto que ésta sólo es un modo determinado en que existe el todo.⁷²⁸ El ser actual del río de la conciencia remite más allá de sí a un ser pasado y un ser futuro que como tales trascienden su ser presente. Por eso, la diferencia entre el ser actual y el ser pasado o futuro puede equipararse fácilmente a la diferencia entre fases sucesivamente presentes de un objeto temporal. Así se pierde de vista que es idénticamente el mismo río de la conciencia que se transforma modificando su modo de existencia y su modo de aparecer. En lugar de considerar el río como existiendo todo entero en cada una de sus fases sucesivas se considera el río como *compuesto* de la serie de estas fases. “El río” entonces ya no es la duración viva de la conciencia actual que aparece a sí misma en su modificación continua, sino la serie sucesiva de presencias actuales en que existe esa duración. Entonces hay que decir que cada fase del río remite o se refiere a las anteriores y posteriores y que la serie de fases que es el río aparece en cada una de estas fases, pero que no está contenida en ella. Es decir, el río de la conciencia se comprende como una serie de presentes sucesivos que es análoga a la serie de fases de un objeto temporal. Y ello lleva a interpretar las fases de la conciencia como una mera conciencia (o intención) presente de fases pasadas o futuras.

⁷²⁷ Por eso, en la medida en que Husserl vuelve a interpretar en los *Manuscritos de Bernau* la modificación retencional como un advenimiento de fases nuevas, individualmente diferentes de las anteriores, vuelve a encontrarse, de una manera u otra, con el problema del regreso infinito. Si las fases sucesivas de la conciencia del tiempo no se transforman unas en otras, su sucesión ha de entenderse como una sucesión de fases presentes, por lo cual se necesita asumir un nuevo río de conciencia en el que esa sucesión puede aparecer como tal. Una y la misma fase del río aparece sucesivamente en modos temporales diferentes, y cada modo de aparecer difiere de los demás, por más que remita o se refiera a ellos.

⁷²⁸ Anteriormente hemos visto que Heráclito pone de relieve esta relación entre el todo y la parte como estructura del ser temporal, cuya naturaleza entera siempre existe en un modo de ser determinado. También hemos visto que Bergson opone la yuxtaposición de las partes del tiempo espacializado a la interpenetración de las partes de la duración de la conciencia, en la que cada nueva fase es un nuevo estado de la duración entera que contiene en sí las fases anteriores. La duración siempre existe en un determinado modo de transcurso y cada modo de transcurso particular es un modo en que existe la duración entera.

Conclusión

Es la comprensión de la identidad permanente al modo de una identidad sustancial la que impide a Husserl reconocer que la diferencia continua del flujo temporal de la conciencia va unida a su permanencia e identidad. Al llamar el río de la conciencia un *río heraclíteo*⁷²⁹, Husserl entiende por tal río exactamente lo mismo que la tradición platónica. Nosotros hemos visto que esta interpretación consiste en un malentendido y que, en realidad, Heráclito entendió el flujo temporal precisamente como una unidad inseparable de identidad y diferencia. La comprensión de esta unidad parece ser aquí aquello que le falta a Husserl, y esta es, a mi entender, la razón principal del carácter inacabado y aporético de sus textos sobre la conciencia del tiempo. A mi parecer, en todo lo esencial Husserl consigue esclarecer con éxito la estructura y posibilidad de la conciencia del tiempo, sólo que no llega a apropiarse plenamente de los frutos de sus arduas meditaciones. Ello parece deberse, sobre todo, a la influencia de la comprensión tradicional del tiempo de la conciencia a partir del tiempo natural como una sucesión de fases presentes que se sustituyen las unas a las otras. En realidad, los admirables análisis de Husserl muestran que el río de la conciencia no se deja comprender mediante las categorías temporales de la tradición aristotélica y que ese tiempo reúne en su estructura una serie de determinaciones aparentemente opuestas, tales como identidad y diferencia, cambio y permanencia, presencia y ausencia, es decir, precisamente aquellas unidades de oposición que caracterizan el modo en que Heráclito comprende la estructura del ser temporal.

Bien entendida, la comprensión de la conciencia del tiempo como un río heraclíteo es perfectamente adecuada y es exactamente a lo que llevan los análisis de Husserl. La coincidencia de la modificación retencional con la transición temporal hace que esa modificación no sea un cambio en sentido ordinario, sino que tenga las propiedades del transcurso del tiempo mismo, tal como lo había puesto de relieve Aristóteles. En efecto, las mismas propiedades mediante las que Aristóteles distingue el paso del tiempo de los procesos de cambio se deben atribuir a aquel curiosísimo cambio que es la modificación de la conciencia del tiempo.⁷³⁰ Leamos la exposición de estas diferencias por Husserl: “Si ahora, en comparación con lo anterior, consideramos los fenómenos constituyentes, encontramos un flujo, y cada fase de este flujo es una *continuidad de escorzamiento*. Pero por principio ninguna fase de este flujo puede prolongarse en una sucesión continuada; no cabe pensar, pues, una transformación del flujo de suerte que esta fase se extienda en identidad consigo misma. Muy al contrario, encontramos con necesidad de principio un flujo en constante ‘cambio’, y este cambio tiene la absurda característica de discurrir precisamente tal como discurre, y de no poder discurrir ni ‘más deprisa’ ni ‘más despacio’. Falta aquí, en consecuencia, todo objeto que cambie, y comoquiera que en todo suceso ‘algo’ sucede, tampoco se trata aquí de ningún suceso. Nada hay que cambie, y por tanto

⁷²⁹ Cf. Hua X, p. 349.

⁷³⁰ Cf. Aristóteles, *Física*, IV, 10, 218b13-18 y 12, 220b3-5.

tampoco tiene sentido hablar de algo que dure. Carece de sentido andar buscando aquí algo que, durando, resulte que en un momento dado no cambia (94).”⁷³¹

Esta imposibilidad de aplicar al río de la conciencia las categorías que corresponden a la existencia intratemporal se extiende incluso a las propiedades de *simultaneidad* y *sucesión*. No sólo las modificaciones retencionales de una misma continuidad que corresponden a impresiones sucesivas no deben considerarse como simultáneas, sino que ni siquiera las retenciones (o impresiones) coexistentes que corresponden al mismo momento del tiempo.⁷³² La razón de ello es que estas determinaciones temporales pertenecen al orden temporal objetivo y estático, no a la conciencia fluyente en que ese orden aparece en un flujo incesante de modos de aparecer.

Pero la exposición más acabada de ese río heraclíteo de la conciencia del tiempo acaso la encontramos en el apéndice VI. Tras volver a subrayar el carácter singular de la modificación de la conciencia del tiempo de ser un cambio que no se opone a ninguna posibilidad alternativa de permanencia o invariación, Husserl prosigue: “En el flujo originario no hay ninguna duración. Ya que duración es la forma de algo que dura, de un ser duradero, de una identidad en la serie temporal que opera como su duración. En el caso de sucesos como una tormenta, como el movimiento de una estrella fugaz, etc., se trata de conexiones unitarias de cambio de objetos que duran. El tiempo objetivo es una forma de objetos que ‘persisten’, de sus cambios y de los restantes sucesos en que forman parte. ‘Suceso’ es, pues, un concepto que presupone persistencia. Pero la persistencia es una unidad que se constituye en el flujo, en este flujo a cuya esencia pertenece el no poder haber en él ninguna persistencia. En el flujo hay fases de vivencia y series continuas de fases. Pero una fase tal no es nada que persista, y tanto menos lo es una serie continua (135 s.).”

Después de mencionar la posibilidad de identificar un trecho del flujo, Husserl insiste en que esa identidad del flujo objetivado no debe confundirse con la persistencia, ya que el flujo excluye *a limine* toda posibilidad de permanencia al modo de la invariación o el reposo. Por este camino, Husserl finalmente llega a ofrecer una versión del símil de Heráclito en que se une el flujo incesante, a pesar de todo, con una identidad permanente: “En el flujo, empero, no puede entrar por principio ningún fragmento que sea no-flujo. El flujo no es un flujo contingente, como lo es un flujo objetivo; la mudanza de sus fases no puede cesar nunca y dar paso a un continuarse a sí mismas fases siempre iguales. Con todo, ¿no tiene también el flujo algo en cierto modo permanente, por más que ningún fragmento de flujo pueda transformarse en uno de no-flujo? Permanente es ante todo la estructura formal del flujo, la forma del flujo. Es decir, el fluir no es sólo fluir en general, sino que cada fase es de una y la misma forma; la forma constante está siempre de nuevo llena de ‘contenido’, y el contenido no es nada que venga a encajar en la forma desde fuera, sino que viene determinado por la forma de la legalidad... La forma consiste en que un ahora se constituye por medio de una impresión y a ésta se agrega una cola de retenciones y un horizonte de protenciones. Esta forma permanente comporta, sin embargo, la conciencia de constante mudanza... (136)”

⁷³¹ Cf. también *Lecciones*, p. 138.

⁷³² Cf. *Lecciones*, p. 98 s.

En una palabra, las aguas son siempre otras, la forma del río es siempre la misma. A pesar de que esta versión de la unidad de cambio y permanencia refleja una comprensión relativamente adecuada del símil del río, no hace justicia al modo en que se unen en el símil de Heráclito flujo y permanencia o diferencia e identidad. Cabría preguntarse, desde luego, por el soporte de esa forma permanente que en el símil del río es el cauce.⁷³³ Pero en nuestro contexto resulta más importante que el flujo de las aguas sólo excluye la identidad permanente con respecto a un punto de vista relativo, a saber, el de quienes se bañan en los mismos ríos. Es decir, las aguas sólo son “otras y otras” respecto a la presencia de los que se bañan en un mismo lugar del río, parangonable al presente a través del que pasan los tiempos. En cambio, las aguas *no* son siempre otras -individualmente diferentes-, en cuanto que atraviesan el río, aunque su combinación o mezcla varía continuamente. (Husserl ciertamente tiene razón en excluir una tal “mezcla” para el río de la conciencia.⁷³⁴) Al reducir el flujo temporal a la diferencia, Husserl pierde de vista la identidad permanente de las fases fluyentes, y es por eso que tiene que renunciar a la tesis de una genuina presencia de las fases anteriores en las posteriores. Lo que le falta a Husserl para sostener de manera coherente la tesis del autoaparecer del río de la conciencia es precisamente el pensamiento fundamental de Heráclito de la unidad entre la alteración continua y la identidad permanente.

Husserl parece haber vislumbrado que su comprensión unilateral del flujo heraclíteo no hace justicia al hecho de que la diferencia es impensable sin una correspondiente identidad. Sin embargo, su intento de buscar esa identidad en la estructura formal del río no parece viable porque la permanencia tiene que ser propia de aquello que fluye. Aunque Husserl insiste en que no hay “algo” que fluye, su propia distinción entre la forma y el *contenido* del río desmiente esta afirmación. En efecto, son esas “impresiones originarias” de cuya generación espontánea, opuesta al flujo de las modificaciones temporales, Husserl habla en el apéndice II. Ellas son ese “algo” idéntico que fluye a través del río y se modifica en las retenciones sucesivas. Por ello, si reconocemos su aparente identidad a través del cambio como una identidad auténtica, no parece haber nada que impida pensar, en concordancia con Heráclito, que el flujo del tiempo, a la par de introducir una diferencia irreductible, es la forma más radical de un permanecer. Y entonces podríamos apoyarnos en los análisis de Husserl para sostener que el río de la conciencia es a la vez cambio y permanencia, diferencia e identidad, es decir, que posee aquella naturaleza paradójica que según Heráclito es propia del ser temporal.

⁷³³ Dado que la forma del tiempo se compara con el cauce de un río y por ende con un trayecto, también cabe preguntarse con Gallagher (*The Inordinance of Time*, p. 67) si la comprensión de la conciencia del tiempo mediante la metáfora del río no procede de una objetivación reflexiva que espacializa el tiempo. Por un lado, hay que insistir en que la experiencia del fluir sirve como ejemplo paradigmático de la experiencia pre-reflexiva del devenir en tanto que éste se opone a la fijeza que caracteriza el tiempo objetivado. Por otro lado, el símil del río es ciertamente un símil espacial y nos hace entender el flujo de la conciencia como repartiéndose a lo largo de la forma fija de una multiplicidad extensiva. A estas luces, el símil bergsonian del crecimiento de una bola de nieve -aunque también espacial- acaso resulta más adecuado. Sin embargo, este último símil no refleja la relación entre identidad y diferencia que quieren ilustrar Heráclito y Husserl.

⁷³⁴ Cf. *Lecciones*, p. 97.

English Summary of *Temporalidad y presencia. Ensayo sobre el aparecer del tiempo (Temporality and Presence. An Essay on The Phenomenology of Time)*

Time and change have always given rise to philosophical perplexity, and especially the tension between identity and temporality has been the origin of a great variety of philosophical problems. Insofar as our conceptual understanding of temporal structures has its source in our experience of duration and succession, a philosophical clarification of this understanding can follow the method of a descriptive or phenomenological analysis of these structures as they show themselves in our experience. Yet the experience of duration and succession is itself a temporal process that can only be described by means of the concepts we apply to temporal being in general—precisely by those concepts that the analysis of temporal phenomena aspires to clarify. Furthermore, the very fact that our experience is itself a temporal process makes it difficult to understand how we can experience temporal duration and succession. To put it differently, the analysis of our experience of temporality must also account for the temporality of that experience itself.

The classical and most promising attempt to analyse this twofold structure of our temporal perception (as an access to temporality and as a temporal process) can be seen in Edmund Husserl's phenomenology of time-consciousness. Husserl's descriptive analysis does not address separately the experienced time or the experience of time but considers the givenness of time in experience as a correlation endowed with a necessary and universal structure. It is precisely as part of this correlation that the structure of experience can become intelligible. However, Husserl's analysis shows that the possibility of a direct experience of temporality (succession and duration) entails the necessity of a temporal self-perception in which we are aware of the succession of this experience itself. This turned out to be an almost insurmountable difficulty, since the assumption of such a temporal self-perception seems to lead to an infinite regress. If any experience of succession must consist in a succession of experience, the latter succession can only be experienced in a new process, which again requires another process in which it is experienced, and so on.

Nevertheless, Husserl finally seemed able to account for the possibility of such a temporal self-perception of consciousness by showing that the structure of time-consciousness is fundamentally different from the structure of an ordinary temporal process insofar as its later phases are modifications of the former ones and contain them. This makes it understandable how we can still perceive the previous phases of consciousness in the present. Yet the validity of this solution depends upon the individual identity of the appearing phases throughout their temporal modifications, and Husserl thought that the difference of these modifications was incompatible with such an identity. In other words, Husserl finally denied that the recent past of consciousness could be identical with the present appearance of this past as self-given in retention. Therefore, he refrained from his claim that the appearance of the earlier temporal modes of the same phase in the later ones—for instance the appearance of

the previous being-present of a phase as part of its appearance as being now past—can be considered an authentic self-perception of the flow of consciousness. This meant that Husserl's phenomenology of time-consciousness remained in an aporetic and unfinished state, which was never overcome, either by Husserl himself or by any of his successors or critics.

An important aim of my dissertation is to show that Husserl's step backward was unnecessary and that his account of temporal self-perception is essentially correct. It was the inadequacy of the traditional philosophical understanding of temporality that was responsible for Husserl's incapacity to articulate adequately the temporal structures he had discovered. I see the main reason for this in the fact that the traditional notions by means of which Husserl had to articulate the temporal structures of consciousness (and especially those of time-consciousness itself) were intended originally to reflect not the temporality of consciousness but the temporal structure of the natural world. A critique of the conceptual framework of Husserl's analyses becomes thus necessary, in order to understand what went wrong in its application to the temporality of consciousness. It proves necessary to go back to the origins of this framework inquiring into the structures it was meant to articulate and recovering the insights that are at the source of Husserl's inherited understanding of temporality. More concretely speaking, it is necessary to go back to those classical texts where the traditional key conceptions concerning temporality have their origin, in order to trace the phenomena and the problems that gave rise to the concepts and distinctions that are responsible for the impasse of Husserlian phenomenology of time-consciousness.

The first aim of this inquiry into the origin of the classical conceptions of temporality is to understand the corresponding temporal phenomena themselves and to clarify the original meaning of the temporal notions, distinctions and conceptions that articulate them. The second aim is to restore the original understanding of the temporal phenomena uncovering the distortions that it has suffered in the course of history. In other words, the task is to understand the shift of sense that the classical conceptions of temporality have undergone. The third aim is to show how this shift of meaning or context is responsible for the inadequacy of the classical temporal notions in the context of the Husserlian analysis of time-consciousness. The overall aim of all this is to provide a more adequate understanding of the temporal structures that are related to the Husserlian impasse, an understanding that makes it possible to recover the results of Husserl's analyses and especially of his account of temporal self-perception. The three classical texts on which I focus in my historical reflection are the fragments of Heraclitus, the Aristotelian treatise on time in *Physics* IV, 10-14, and book XI of the *Confessions* of Augustine. These texts are dealt with in the first three sections of my dissertation.

The *first section* is devoted to Heraclitus' conception of the temporal nature of being. The fundamental theme of Heraclitus is the opposition between change and identity. However, in contrast to the Platonic interpretation, Heraclitus did not understand this opposition as an alternative but as a unity. He did not oppose permanence to changing and flowing but understood the temporal flow as the basic form of permanence. According to him, change is precisely the way in which the being

of a thing remains identical. For Heraclitus, the nature of being and of all particular kinds of being is twofold, which entails that this nature can and must change perpetually from one mode of being to the opposite. The nature of each mode of being is constituted by a fundamental opposition (e. g. warm and cold or young and old) that opens a realm of possibilities of existence in which one opposite prevails in different degrees over the other. Things and their nature remain thus what they are by changing from one state to another, and temporal flow is the form of permanent existence understood as an everlasting fight between two rivalling inseparable tendencies of being. Throughout the course of its existence, one and the same thing alternates between the different possibilities circumscribed by those pairs of opposites that constitute its nature.

According to Heraclitus, change or temporal flow is thus not opposed to permanence and identity but is the very form of permanent identity. In the light of his conception of the unity of opposites, Heraclitus understands temporality as the fundamental unity of difference and identity, and this is the real meaning of the Heraclitean flux. Yet this only was pointed out relatively recently, in the Heraclitean studies of the twentieth century. Husserl still inherited the traditional Platonic one-sided interpretation of the river simile, which is nowadays considered a misunderstanding, and he applied the Platonic concept of the Heraclitean flux to the temporality of consciousness, that is, to the flowing appearance of duration and succession. I believe that this conception of the temporal flow is not only a misinterpretation of Heraclitus' doctrine but also a misconception of the flow itself. In my view, it is precisely Heraclitus' original understanding of the flow as a unity of identity and difference that permits us to account for the possibility of temporal self-perception.

The theme of the *second section* is Aristotle's account of the relation between the structure of time and the structure of space and movement. The Husserlian conception of the flux of consciousness is closely connected with an understanding of the structure of temporal multiplicity as an extensive, quasi-spatial multiplicity in which the successive phases are external to one another. It was Aristotle who first pointed out this structure of time as an extensive multiplicity, showing that our notion of measurable cosmic time depends upon the specific process of locomotion and its ability to establish a parallelism between temporal succession and spatial order. The unity of the temporal and spatial multiplicity in locomotion makes it possible to transfer the spatial multiplicity to time, understanding temporal succession as a quasi-spatial order and the successive states as a quasi-simultaneous multiplicity. Aristotle takes care to point out that this kind of extensive multiplicity and order is by no means a structure of time itself and is transferred to other forms of processes only by their simultaneity with a process of locomotion that serves as their temporal measure. He makes it clear that our experience of time is not limited to the process of locomotion and that time is also experienced together with any other kind of change, such as the movements of the soul. Nevertheless, Aristotle limits himself to clarifying the nature of cosmic measurable time and its dependence upon celestial movement.

It was Bergson who tried to elaborate on Aristotle's reflections by pointing out the positive structure of temporal multiplicity as such, independently of its unity with

space through locomotion, assigning this non-spatial temporal structure especially to the duration and succession of consciousness. Against Heidegger's criticism, I try to show that Bergson's understanding of Aristotle is adequate and that Bergson's conception of non-spatialized duration (*durée*) is basically implied in Aristotle's own conclusions and assumptions. As is well known, Bergson opposes to the spatialized structure of temporal succession—analogous to a line where the successive points are external to each other—a structure analogous to a snowball where the successive states emerge out of each other in such a way that the earlier states are part of the later ones. According to Bergson, this is possible because each new state of the duration of consciousness is just an amplification and modification of the previous one, and this is how the successive states of consciousness can form a whole in which the present coexists with the past. In contrast to the alternately present states of locomotion, the successive states that are parts of the flow of consciousness are not external to one another but are contained within one another, and thereby each new present of consciousness is a new state of the flow as a whole.

This conception of the non-spatial temporality of consciousness, which can be regarded as the counterpart of Aristotle's account of the spatialization of time, corresponds exactly to Husserl's conception of the flow of consciousness by which he tried to solve the problem of temporal self-perception. However, it seems that Aristotle and Bergson did not pay enough attention to some apparent analogies between temporal and spatial multiplicity that are not derived from the need of measuring time through locomotion. It was Augustine who first pointed out these analogies, which lead him to conceive time itself as an extension and to relate this extension primarily to the mode of being of the mind. The motives behind his interpretation of mental duration as an extension (*distensio animi*) were also responsible for Husserl's relapse into a conception of the successive states of the flow of consciousness as being external and transcendent to one another.

In the *third section* of my dissertation, I analyse how Augustine came to localise temporal extension primarily within the mind and how he came to interpret the temporality of consciousness as an extensive magnitude. Augustine's guiding problem was the relation between time and eternity with respect to the possibility of an origin of time in eternity and God's existence "before" the act of creation. It was thus the *mode of existence* of time and temporal being that Augustine wanted to clarify. Insofar all existence is supposed to be limited to the present, which he considered as the borderline between the past and the future, it seems impossible that time can exist as a multiplicity that extends itself into the past and the future. This apparent absence and non-existence of past and future time attracted attention to the fact that, nevertheless, time is somehow there for us. In this manner, the possibility of our knowledge of time and its existence "for us" came into Augustine's focus, and thus he inquired into the possibility of the immediate presence of time in our experience. Although he understood time from the very start as cosmic time and as a measurable magnitude, the mental presence of temporal magnitude—together with the unreality of the past and the future—lead Augustine to locate the existence of temporal extension within consciousness. This meant that the structures Aristotle attributed to cosmic time were immediately transferred to mental time and even considered as

originally mental structures that are transferred from the mind to the spatial universe rather than vice versa. In this manner, Augustine inverted the Aristotelian thesis that the extensional structures of cosmic time are transferred to mental processes.

This decisive step was prepared in a fourfold manner. Firstly, like Aristotle before him, Augustine argued that time belongs to any kind of temporal process and therefore is not to be identified with the cosmic processes upon which the temporal structure of the world depends. Secondly, Augustine also assumed that time is independent of locomotion and belongs to any kind of change. However, unlike Aristotle he takes the structure of time to be universal and does not pay attention to the role of locomotion in the constitution of temporal magnitude. Thirdly, this is due to the assumption that the existence of temporal extension is independent of its being measured by locomotion, which seems to be demonstrated by the possibility—pointed out by Augustine already in his reflections on rhythm and metrics in his treatise on music—of a direct experience of temporal magnitude. Consequently, Augustine took this experience to be the most basic form of temporal measurement. In the fourth place, the alternation of the successively present moments implies their mutual exteriority. Therefore, if time is understood as the multiplicity of alternating present moments, it is necessarily conceived as an extensional multiplicity analogous to space. The successive presents exclude one another, and in this respect their relation is analogous to the way in which the parts of a spatial extension remain external to one another.

Consequently, Augustine thought it necessary to locate temporal extension within the mind in order to grant its existence. Yet he soon realized that if the experienced multiplicity had to exist in the present, the experiential presence of this multiplicity could not be understood as a presence of the past and the future themselves but had to be considered a mere presence of their representations. In this manner, he tried to account for the experience of temporal multiplicity by the assumption of a present multiplicity of memory-images left behind by our previous perceptions. (He also gave an analogous account of the expectation of the future by present anticipations that are made possible by memory and association.) His general thesis was thus that our experience of a temporal multiplicity has its source in a present multiplicity by which we represent it, relating our present representation to events and objects that we have perceived previously. Therefore, this present representation of the past must also—by some internal characteristic that Augustine does not specify—mirror or reflect somehow the temporal order of the represented occurrences.

The *fourth and last section* of my dissertation is devoted to a reconstruction of the development of Husserl's phenomenology of time-consciousness. Augustine's general understanding of the relation between appearing time and consciousness was the starting point of Husserl's analyses, which initially were directed at clarifying the structure of the present consciousness of the recent past. Husserl's approach was profoundly original insofar as he considered this structure in terms of an intentional relation in which consciousness relates to time (duration and succession) as its object, taking the latter strictly as it manifests itself in our experience. Since consciousness of time is itself temporal, Husserl's approach soon gave rise to the problem of how to

relate the two different levels of temporal succession corresponding to consciousness and its object. I reconstruct the development of his phenomenology of time-consciousness in confrontation with his predecessors (especially Brentano and Meinong), trying to show how Husserl discovered that the intentional relation of time-consciousness is not merely a relation of consciousness to its object, but a correlation that also includes the realm of the appearing temporal objects.

Shortly after this discovery, it became clear that the correlation between the two levels of temporality goes together with their radical structural difference, which made it necessary to distinguish the flow of consciousness from an ordinary temporal process, thereby questioning Augustine's conception of time-consciousness as a present representation of the past and the future. Husserl acknowledged the Bergsonian structure of time-consciousness in which the later phases are modifications of the previous ones and coexist with them in such a way that their multiplicity can neither be considered as simultaneous nor successive, and he also saw that the continuous modification of this coexisting multiplicity is not experienced as a change that takes place within time. However, Husserl thought that there still remained an insurmountable difference between the successive states of the coexistent multiplicity of appearing phases that is given in time-consciousness. The earlier and later temporal modifications of one and the same phase (from appearing as present into appearing as past and more remotely past) are different, and so is the consciousness of these phases that modifies itself from the consciousness of a phase as present into a consciousness of it as a more and more distant past. The same holds true for the whole multiplicity of consciousness that exists in each present. Therefore it seemed to Husserl that time-consciousness as a whole (and also the consciousness of each phase considered separately) has its successively present states and that there is an individual difference between one present of consciousness and another.

As already stated, Husserl interpreted this difference as a mutual exteriority and as an absence and transcendence of the previous and future phases. Drawing on the results of the first three sections of my dissertation, I point out that this interpretation is based on Husserl's one-sided understanding of the temporal flow and on the assumption of its incompatibility with individual identity. In my exposition of Husserl's own reflections on the relation between identity and continuity, contained in the Seefeld manuscript from 1905, it becomes clear how this interpretation can be avoided. This opens the way to a critical reconstruction of Husserl's analyses of temporal perception as a self-givenness of duration and succession, which culminates in an attempt to restore the validity of Husserl's account of temporal self-perception by substituting the full notion of the Heraclitean flow as a coincidence of identity and difference for the Platonic one-sided notion of this flow as reduced to difference.

Bibliografía

Abella Martínez, Manuel, *Franz Brentano: Unidad de conciencia y conciencia del tiempo*, Morelia (México), Jitanjáfora, 2009.

Agustín de Hipona, *Confesiones*. Prólogo, traducción y notas de Pedro Rodríguez de Santidrián, Madrid, Alianza, 2005.

— *Was ist Zeit?* (Confessiones XI). Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer. Meiner, Hamburgo, 2009 (2a ed. revisada)

— *Interpretación literal del Génesis*, Introd., trad. y notas de Claudio Calabrese, Pamplona, EUNSA, 2006.

— *La ciudad de Dios*, libros VIII-XV, trad. y notas de Rosa María Marina Sáez, Madrid, Gredos, 2012.

— *La música*, trad. de Alfonso Ortega, en: *Obras completas de san Agustín XXXIX*, Madrid, BAC, 1988.

Aristóteles, *Aristotelis opera*, ed. I. Bekker, vol. I y II, Berlin, 1831 y reimpr.

— *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Madrid, Gredos, 1996.

— *Aristotle's Physics*, ed. W. D. Ross, 1936 y reimpr.

— *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.

— *Aristotle's Metaphysics*, vol. I-II, ed. W. D. Ross, Oxford 1924.

— *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*, ed. L. Minio Paluello, Oxford 1949.

— *Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford 1894.

— *De generatione et corruptione*, ed. H. Joachim, Oxford, 1922.

Avicena, *Metaphysica*, I-IV, ed. S. van Riet, Louvain/Leiden, 1977.

Bergson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Traducción de Juan Miguel Palacios. Salamanca, Sígueme, 1999.

— “La perception du changement”, en: *La pensée et le mouvant* (143-176), París, P.U.F., 1999 (14 ed., 1a ed.: 1938).

— *Quid Aristoteles de loco senserit* (París, Alcan, 1889). Trad. española de Antonio Dopazo: *El concepto de lugar en Aristóteles*. Madrid, Encuentro, 2013.

Bernabé, Alberto, *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito* (citado como “Bernabé”), Madrid, Alianza 2008 (1a ed. 1988).

Bernet, Rudolf, *Einleitung*, en: Husserl, Edmund: *Texte zur Phänomenologie des Zeitbewußtseins* (1893-1917). Eingeleitet und herausgegeben von Rudolf Bernet (citado como *Introducción*), Hamburgo, Meiner, 1985.

Brentano, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Hamburg, Meiner, 1976.

- *Vom Dasein Gottes*. Hamburgo, Meiner, 1929, reimpreso 1980.
- *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (I-III), Hamburgo, Meiner, 1973 (1a ed. 1924).

Bonaventura, Thomas von Aquin, Boethius von Dacien: *Über die Ewigkeit der Welt*. Traducción y notas de Peter Nickl, introducción de Rolf Schöneberger. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000.

Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, London 1930 (4a ed.).

Carbonell, Claudia, *Movimiento y forma en Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 2007.

Collobert, Catherine, *Aristote. Traité du temps. Physique, livre IV, 10-14*. París, Éditions Kimé, 1994.

Conche, Marcel: *Héraclite: Fragments* (citado como "Conche"), París, PUF, 1987.
— *Temps et destin*, París, PUF, 1999 (2a ed.).

Conen, P. F., *Die Zeittheorie des Aristoteles*, Munich, C. H. Beck, 1964.

Conrad-Martius, Hedwig, *Die Zeit*, München, Kösel, 1954.

Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène*, París, P. U. F., 1967 (2a ed. 1998). Trad. española de Patricio Peñalver, Madrid, PRE-TEXTOS, 1995.

Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hildesheim, Weidmann, 1951.

Dilcher, R., *Studies in Heraclitus*, Hildesheim, Olms, 1995.

Eggers Lan, Conrado, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 2000.

Farré, L., *Heraclito. Fragmentos*, Barcelona, Folio, 2002 (1a ed. 1968)

Fernández Beites, Pilar, *Fenomenología del ser espacial*, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1999.

Ferrari, Donald, *Consciousness in Time*, Heidelberg, Winter, 2001.

Fink, Eugen: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, La Haya, M. Nijhoff, 1957.

Flasch, Kurt: *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text - Übersetzung - Kommentar*. Frankfurt, Klostermann, 1993.

Fränkel, Hermann, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munich, Beck, 1960 (2a ed.).

Gallagher, Shaun, *The Inordinance of Time*, Northwestern University Press, Evanston, 1998.

García Bacca, J. D., *Los presocráticos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

García-Baró, Miguel, *La verdad y el tiempo*, Salamanca, Sígueme, 1993.

García-Calvo, Agustín, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario a los restos del libro de Heráclito*, Zamora, Lucina, 2006 (1a ed. 1985).

Gallero, J. L., y López, C. E., *Héraclito: fragmentos e interpretaciones* (Madrid, Ardora, 2009).

Gigon, O., *Untersuchungen zu Heraklit* (citado como Gigon), Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1935.

— *Der Ursprung der griechischen Philosophie* (citado como "Ursprung"), Basilea, Schwabe, 1945.

Goldschmidt, Victor: *Temps physique et temps tragique*, París, Vrin, 1982.

Guittou, Jean, *Le temps et l'éternité. Chez Plotin et chez Saint Augustin*. París, Vrin, 1959

Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt am Main, Klostermann, 1989.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1993 (17a ed.).

— *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Frankfurt am Main, Klostermann, 1989. Traducción de Juan José García Norro. Madrid, Trotta, 2000.

— *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga, Niemeyer, 1998 (6a ed.).

— "Vom Wesen und Begriff der *phýsis*. *Aristoteles, Physik B, 1*", en: Heidegger, *Wegmarken* (239-301), GA 9, Frankfurt, Klostermann, 2004 (3a ed.).

— *Heraklit*, GA 55, Frankfurt, Klostermann, 1994 (3a ed.).

— *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Neske, 1994 (7a ed.).

— y Fink, Eugen, *Heraklit* (citado como "Heidegger-Fink"), Frankfurt, Klostermann, 1970.

Heinämaa, Sara, "The Animal and the Infant", en: S. Heinämaa, M. Hartimo, T. Miettinen (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, New York, Routledge, 2014.

Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle*, París, P. U. F., 1990.

Held, Klaus, Heraklit, *Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft* (citado como "Held"), Berlin, De Gruyter, 1980.

— "Der Logos-Gedanke des Heraklit", en: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, ed. por V. Klostermann, Frankfurt, 1970.

— *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, La Haya, M. Nijhoff, 1966.

Herrmann, Friedrich Wilhelm von, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1992.

Hesíodo: *Obras y fragmentos*, RBA, Barcelona, 2006.

Höfler, Alois, *Psychologie*, Viena y Praga, Tempsky, 1897.

Holenstein, Elmar, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1972.

Hume, David, *A Treatise on Human Nature* (1739 y 1740), London, Penguin Books, 1985.

Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana XIX/2, ed. U. Panzer, La Haya, Martinus Nijhoff, 1984.

— *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, Hua XXIII, ed. E. Marbach, Dordrecht, Kluwer, 1980.

— *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893–1917), Hua X, ed. R. Boehm, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966.

— *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (trad. y ed. española de A. Serrano de Haro de la parte A de Hua X), Madrid, Trotta, 2002.

— *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Hua II, ed. W. Biemel, La Haya, Martinus Nijhoff, reimpr. 1973.

— *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Hua XVI, ed. U. Claesges, La Haya, Martinus Nijhoff. (Hua 16), 1973.

— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (citado como Ideas I), Hua III, ed. K. Schuhmann, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976.

— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (citado como Ideas II), Hua IV, ed. M. Biemel, La Haya, Martinus Nijhoff, 1952.

— *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein* (1917/18), Hua XXXIII, ed. R. Bernet y D. Lohmar, Dordrecht, Kluwer, 2001.

— *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926* (Hua XI). La Haya, Martinus Nijhoff, 1966.

- *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, ed. S. Strasser, La Haya, Martinus Nijhoff, 1950.
- *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte* (citado como C-Manuskripte), Husserliana Materialienband VIII, ed. D. Lohmar, Berlín, Springer, 2006.
- *Erfahrung und Urteil*, Hamburgo, Meiner, 1976.

James, William, *The Principles of Psychology I*, Dover Publications, New York, 1890 (reimpr. 1950).

Kahn, Charles, *The Art and Thought of Heraclitus* (citado como “Kahn”), Cambridge University Press, 1988.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Meiner, 1998.

Kirk, Geoffrey S., *Heraclitus, The Cosmic Fragments* (citado como “Kirk”), Cambridge University Press 1954 (3a ed. 1970).

— “Heraclitus and Death in Battle”, *American Journal of Philology* 70, 1049.

Kortooms, Toine, *Phenomenology of Time. Husserl’s Analysis of Time-Consciousness*, Dordrecht, Kluwer, 2002.

Mann, Thomas, *Über mich selbst*, GA XI, Frankfurt, Fischer, 1983.

Marcovich, Miroslav, *Heraclitus, Greek text with a short commentary*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001 (2a ed.).

Marquardt, Udo, *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1993.

Meiering, Eginhard Peter, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*. Leiden, Brill, 1979.

Meinong, Alexius, *Gesamtausgabe I. Abhandlungen zur Psychologie* (ed. de R. Kindinger y R. Haller), Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1969.

— *Gesamtausgabe II. Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie* (ed. de R. Haller), Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1971.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.

Millán-Puelles, Antonio: *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 1984 (reimpr. 2002).

Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo Veintiuno, 1976.

Moore, George Edward, "The Refutation of Idealism", en: Moore, G. E., *Philosophical Studies*, London, Routledge & Kegan Paul, 1922.

Nussbaum, Martha, "Psyché in Heraclitus", *Phronesis XVII* 1972, 1-16; 153-70.

Obsieger, Bernhard, "The Transcendental Nature of Experience", en: S. Heinämaa, M. Hartimo, T. Miettinen (eds.): *Phenomenology and the Transcendental*, New York, Routledge, 2014.

— "Die Anschauung des Werdens. Zu Husserls Theorie des Zeitbewußtseins", en: *Phänomenologische Forschungen* 2006, 159-187.

Platón, *Platonis Opera* I-V, ed. J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1900-1907.

Plotino: *Über Ewigkeit und Zeit. Enéadas III 7*, ed. Beierwaltes, Frankfurt am Main, Klostermann, 1995.

Reinach, Adolf, *Sämtliche Werke* (ed. Karl Schuhmann). Textkritische Ausgabe in zwei Bänden. München, Philosophia-Verlag, 1989.

— "Über das Wesen der Bewegung", en: *Sämtliche Werke I*, 551-588.

— "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes", en: *Sämtliche Werke I*, 141-278.

Reinhardt, Karl, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (citado como "Reinhardt"), Frankfurt, Klostermann, 1977 (3a ed., 1a ed. 1916).

— *Vermächtnis der Antike* (citado como "Vermächtnis"), Gotinga, 1960.

Ricœur, Paul, *Temps et récit*, tomos I y III, París, Seuil, 1983 y 1985.

Rodríguez, Ramón, *Hermeneútica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 2010 (2a ed. ampliada y revisada, 1a ed. 1993).

— *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004.

San Martín, Javier, *La reducción fenomenológica. Una introducción a la fenomenología de Husserl*, Madrid, Universidad Complutense, 1973.

— *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 1986.

Sartre, J.-P., *La transcendance de l'Ego*, París, Vrin, 1936.

Serrano de Haro, Agustín: *Fenomenología trascendental y ontología*, Madrid, Editorial Complutense, 1990.

— "Fenomenología y ontología", en: R. Rodríguez (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, 199-233, Madrid, Síntesis, 2002.

— "Fundamentos de la fenomenología del cuerpo", en: Serrano de Haro (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Editorial Complutense, 1997.

Suárez, Francisco: *Disputatio L. De praedicamento quando, et in universum de durationibus rerum*, trad. española en: *Disputationes metafísicas*, Madrid, Gredos, 1960.

Spiegelberg, Herbert, "Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und Husserl", en: *Philosophische Hefte*, V, 1936, 75-91.

Snell, Bruno, *Gesammelte Schriften*, Gotinga, 1966.

— *Heraklit: Fragmente*, Munich, Artemis Verlag, 1989 (10a ed.).

Sorabji, Richard, *Time, Creation and the Continuum; theories in antiquity and the early middle ages*, London, Duckworth, 1983 (reimpr. 2002).

Tarán, Leonardo, "The First Fragment of Heraclitus", en: *Collected Papers (1962-1999)*, Leiden, Brill, 107-125.

Tomás de Aquino: *De aeternitate mundi*, en: Über die Ewigkeit der Welt; véase: Bonaventura.

— *Suma de teología*, I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (2ed., 4a. reimpr.), 2001.

— *Suma contra los gentiles*, Madrid, BAC, 2007.

Vigo, Alejandro G., *Estudios Aristotélicos*, Pamplona, EUNSA, 2006.

— *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeitontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Friburgo-Munich, Alber, 1996.

Wieland, Wolfgang: *Die aristotelische Physik*. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992 (1a ed. 1962).

Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford, 2003.

— *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999.

— *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge Mass., MIT Press, 2005.